

TEORIA DEL SER DIALOGICO

de

Jaime Baryko

**Tesis de doctorado presentada a la Facultad de Humanidades,
Universidad de La Plata, 1970.**

TEMARIO

INTRODUCCION

CAP I : EXISTO, POR LO TANTO PIENSO.

CAP. II: LA COSA PENSANTE.

CAP. III: EL ENTE DRAMATICO.

CAP. IV: LA RAZON Y EL ABSURDO.

CAP. V : LIBERTAD Y DEFINICIÓN.

CAP. VI: SER EN EL ENCUENTRO.

CAP. VII: LA DUDA ONTOLOGICA.

CAP. VIII: LA LOGICA DIALOGICA.

CAP. IX : EL TERCERO EXCLUIDO-INCLUIDO.

CAP. X: VERDAD, IRONIA, DIOS.

"Evidentemente cada generación se cree dedicada a rehacer el mundo. Sin embargo, la mía sabe que no lo rehacerá. Pero acaso su misión sea más grande. Consiste en impedir que el mundo se deshaga. Heredera de una historia corrompida, en la que se mezclan las revoluciones frustradas, las técnicas que llegan a un grado de locura, los dioses muertos y las ideologías extenuadas, en la que poderes mediocres pueden hoy destruirlo todo, en la que la inteligencia se ha rebajado hasta convertirse en servidor del odio y de la opresión, esta generación tuvo, en sí misma y alrededor de ella, que restaurar, partiendo únicamente de sus negaciones, un poco de lo que constituye la dignidad de vivir y de morir".

Albert Camus, Discurso del 10 de diciembre de 1957, pronunciado en Estocolmo al final del banquete que clausuraba las ceremonias de la asignación de los premios Nóbel.

INTRODUCCION

"En el principio era el Verbo", afirma San Juan. Logos es la fuente primaria del pensar y del decir, fundamentalmente unidos. Desde los presocráticos hasta Hegel el Logos es la fuerza que insufla creatividad y esperanza al humanismo occidental. La filosofía advino como un esfuerzo de logicización del ser. El ser en sus dos grandes vertientes, la objetiva y la subjetiva. Sócrates, Tomás de Aquino, Maimónides, Descartes, Hegel, y aun Marcuse - paradigmas del devenir filosófico en la historia- consideran que el individuo es un "ente lógico", un animal racional y que, con el poder lógico-racional puede conocer y dominar el mundo. Si bien, desde cierto punto de vista, puede aceptarse que el problema del conocimiento comienza a ser problema sensu stricto en la edad moderna(1), no obstante, quizá, visto desde otro ángulo, nunca fue problema en el sentido de que nunca se llegó a dudar, a nivel profundo y consecuente, de la posibilidad del individuo de conocer. "In interiori homine habitat veritas", enseñó San Agustín.

Potencialmente todo hombre posee en sí la verdad. Sócrates dio gran énfasis a este optimismo racional e individualista. Su modo de practicar el conocimiento y de re-velar la verdad era inter-individual, dialógico. Pero era más bien una propedéutica del conocimiento. El diálogo socrático-platónico tiende a que cada individuo "dé a luz" la verdad dentro de él mismo oculta. El dia-logos es mero método para la iluminación del logos. También la ironía adjunta a ese dialogismo o dialéctica no es más que un recurso metodo-lógico para desenmascarar la falsía y dar paso a la auténtica verdad.(2)

En nuestro trabajo procuraremos mostrar la inversión del método en meta, de la forma en contenido. Quizá sea esta una reinterpretación del socratismo. En la actitud filosofante misma ya hay una cierta concepción del mundo. La actitud socrática presupone una realidad onto-lógica que es dia-lógica. El logos, de este modo, es dialógico y la ironía parte de la verdad .

Entendamos que el diálogo es una estructura capital de lo humano. Como lengua, como silencio, como drama, como ser que anhela ser. A este punto ha llegado la filosofía contemporánea, en sus distintas corrientes. A continuación puntualizaremos algunas ideas de la fenomenología y del existencialismo sobre este tema. Necesariamente hemos de dialogar con otras ideas. Pensar es com-prender. Aprender con otros, confrontándose con otras perspectivas. Procuraremos visualizar todas las perspectivas filosóficas que nos salgan al paso y, también, ir más allá de lo visible, hacia la presencia de lo ausente, eso que Hartmann denominaba el obiectum . Más que demostrar intentaremos mostrar, y más que mostrar, quizá, revitalizar eternos interrogantes.

Notas

(1) Así lo considera Cassirer en su monumental obra El Problema del Conocimiento . Trad. W. Roces; Ed. F.C.E.m México, 1953. T.I., pág. 62.

(2) La mayoría de los exegetas e historiadores de la filosofía griega considera la ironía socrática como mecanismo o utensilio manejado premeditadamente para combatir vanas apariencias. Consúltese, verbi gratia, Theodor Gomperz, Pensadores Griegos . Trad. P.von Haselberg,, Ed. Guaranía, Asunción del Paraguay, 1952; T. II, pág. 63. En nuestra tesis, al/contrario, reintegramos a la ironía su carácter existencial

II

La filosofía contemporánea que, para tomar algún hito, arranca de Nietzsche representa frente la tradición de pensamiento que le precede un vuelco trascendental. Quizá, fundamentalmente, haya innovado poco. Empero, el vuelco consiste en que se arrojan por la borda problemas accesorios y liminares, y la reflexión se aboca al ser en cuanto hombre y al hombre en cuanto ser. Si en la larga tradición anterior el Ser se identificaba con Dios, en la nueva tradición que se inicia la ontología es exclusivamente estudio de lo humano. Contra la fórmula clásica del humanismo al estilo de Terencio: "Nada del hombre me es ajeno", el nuevo humanismo puede afirmar que el gran problema es el hombre y ello justamente porque el hombre, en esta época, se manifiesta más ajeno o enajenado que nunca. La conciencia del ser toma forma de conciencia humana. La antropología ya no es una rama de la filosofía, sino la filosofía misma.

La crisis del lo humano impulsa a una recuperación de lo humano. El viejo esquema axiomático del "animal racional" estalla finalmente ante los embates de lo irracional y del absurdo. Hay que recuperar al hombre entero. Hay que partir pues de un nuevo escepticismo para reconstruir la desgarrada imagen de lo humano. Ello implica partir de sí mismo para arribar al sí-mismo original. Entramos al campo de la "epojé" fenomenológica. Trascendiendo el mundo fenoménico-aperiencial que nos había legado Kant, la fenomenología se atiene al dato mínimo de la conciencia como tal. Y esta es la norma que establece su creador, Edmund Husserl: "...La norma que queremos seguir como fenomenólogos: no tomar en cuenta nada más que aquello que en la conciencia misma, en pura immanencia, podamos ver con evidencia esencial"(1) La evidencia ya no es, al modo cartesiano, la verdad clara y distinta. Es evidencia íntima del ser que se contempla, y, a través de sí, contempla el mundo. Al respecto comenta Georges Gurwitsch: "La phénoménologie a, en principe, horreur de toute construction et de toute déduction, et particulièrement de toute productivité spéculative attribuée a la raison, au monde des idées en général"(2).

El hombre queda reducido a los marcos de su existencia. El marxismo y su correlativa dialéctica radican esta existencia en el contorno socio-económico-histórico. Por otra parte surge el existencialismo que procura captar la existencia desnuda, sin reducciones ulteriores: el ser soledoso en angustioso afán de trascender su soledad. En uno o en otro ámbito - marxismo o existencialismo- el hombre se nihiliza, se nadaifica. Esta alternativa es dramática. No obstante, tanto marxismo como existencialismo, soslayan una tercera posibilidad: ser-frente-al-otro, ser en el diálogo, ser en el encuentro. Martín Buber hace culminar esta posibilidad en su obra filosófica.

El hombre se da dialógicamente. La relación con otro ser no es un imperativo categórico, ni un desideratum, ni un ideal filantrópico. Es un datum primum. En el ensayo que sigue analizaremos la estructura del diálogo como movimiento y cualidad de la trascendencia. La dinamicidad de la existencia no permite estabilizar puntos finales. El diálogo es trascendencia, y, consecuentemente, es, también él, trascendido. Dentro de sus posibilidades absolutamente relativas, la existencia anhela decididamente lo Absoluto. La filosofía pudo haber decretado la muerte de Dios. La existencia, muy irracionalmente pero muy vitalmente, reclama su correlato último: Dios. Ya no el Dios de los filósofos, de los teólogos, de las iglesias. Simplemente el sustrato del existir.

Notas

(1) Edmund Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura, Trad. José Gaos. Ed. F.C.R. México, 1962, págs. 136-137.

(2) Georges Gurwitsch, Les tendances actuelles de la philosophie allemande, Ed. J. Vrin, París, 1949; pág. 17

III:

Desde luego, hay "otra" filosofía que no puede ni debe ser ignorada. La cualitativa, la del empirismo y positivismo lógicos. Su nombre lo dice: mantienen fidelidad incondicionada al "mundo lógico". La verdad sigue siendo para ellos la vieja adaequatio formulada en términos nuevos, pragmáticos, científicos. Herbert Marcuse denunció a esta filosofía como conformista, como enfoque que respeta sólo y tan sólo lo dado y que, por lo tanto, indirectamente "apoya" la consistencia y subsistencia de la realidad tal cual está establecida y la conserva. Para Marcuse la auténtica filosofía es rebelde, rebasa lo dado en función de aquello que debería darse, habla del ser pero apunta al deber ser.(1)

También el movimiento estructuralista contemporáneo - en cuyo análisis no entraremos- ha sido acusado de conservador y reaccionario. No intentaremos siquiera confundir conceptos con ideologías. Pero interesante es señalar que el estructuralismo - en su multifacetismo, en la diversidad de sus corrientes y aplicaciones- también es fiel al proceso clásico de reducir todo lo existente a estructuras racionales-lógicas. Un autor estructuralista, a título de ejemplo, nos habla de una nueva disciplina, el Logoanálisis y la explica en estos términos: "Con el análisis estructural se descubre que la razón se encuentra en lo más profundo de ~~las~~ formaciones que no parecen inmediatamente engendradas por ella"(2)

La filosofía tradicional, pues, de alguna manera se perpetua en estas tendencias que se enfrascan en la "razón pura" o sus sucedáneos más inmediatos. Al margen de ella se desarrolla la filosofía - (también de algún modo tradicional, puesto que pueden rastrearse sus contenidos en escritos antiguos como el Eclesiastés, Job, Heráclito, etc.) marginal, la del hombre marginado, olvidado, enajenado. La que, volviendo a Marcuse, no se satisface con lo que es porque considera que el ser se ilumina ~~atrás~~ a través del deber ser. Fenomenología - como método- y existencialismo- como enfoque básico- deambulan por esta senda.

En esta senda ~~es~~ ^{el hombre} mucho menos y mucho más que mera "cosa pensante". El logos, en este caso, vuelve a la vida, a su origen auténtico, y se ensambla en ella y en sus devenires dramáticos. Lo ~~r~~racional y lo ~~ir~~racional ya no se oponen, sino que más bien conforman la síntesis de lo insalvable de lo humano. Las razones del corazón y las de la razón no constituyen reinos separados, sino dominios engarzados profundamente uno dentro del otro, cuando no directamente fusionados.

Sus mayores potencias creadoras despegó el hombre a través y en virtud de su poder racional. Empero ese mismo poder racional, respecto del ser-hombre-en-cuanto-humano, lo deja solo, abandonado, impotente. No sólo de ideas vive el hombre. Más aún: cuando busca radicalmente el sentido de la existencia descubre que el sentido se expresa en ideas pero no lo dan las ideas. Debe hallarse y darse en la vida misma. El logos de e retornar al dia-logos.

Notas

(1) Sobre esta idea se detiene Marcuse sobre todo en su Razón y Revolución, idea que utiliza como leit-motiv para explicar el universo hegeliano. En El hombre unidimensional insiste sobre este punto y lanza una crítica demoledora contra el positivismo lógico.

(2) Michel Serres, Análisis simbólico y método estructural; en Estructuralismo; Ed.

Nueva Visión, Bs. As., 1969; pág. 42. En el mismo libro encontramos una crítica al estructuralismo practicada por el conocido filósofo italiano Enzo Paci. La misma ciencia se somete a lo humano. Dice Paci: "El mayor problema de la ciencia es, entonces, un problema humano; el problema de la relación con el otro, el de la constitución intersubjetiva". (ibídem, pág. 56.) El problema en definitiva, es dialógico, aún para Levi-Strauss que no ~~h~~ más que confrontar el ser con la otredad.

IV :

No innovamos nada si decimos que los orígenes del existencialismo son religiosos. La crisis de la religión en favor de la religiosidad, en el caso Kierkegaard. O, directamente, la crisis de la divinidad en favor de la individualidad humano, en el caso Nietzsche. Estas son las polaridades críticas del existencialismo. La desmudez de la existencia arrojada al mundo, a la Nada, al Todo, es desmudez de privación de Dios. En Spinoza llegó a ser el Todo o (disyunción de equivalencia) la Nada. Como en la Cabalá. En Sartre es meramente la Nada. El problema planteado - o, mejor dicho, planteable, puesto que pocos se atrevieron a plantearla estrictamente - es: si Dios ha muerto, ¿cómo sobrevivirá el hombre? Las distintas respuestas las dan las distintas corrientes del existencialismo, que aún cuando son religiosas ya no cuentan ni pueden contar con el Dios de Maimónides, de Tomás de Aquino, o de los Moabazitas. Es un Dios que debe renacer con el hombre. No es ya el que llama al hombre; es más bien, a la inversa, el llamado por el hombre. El Tú supremo y absoluto. Está en la culminación de la cadena dialógica. Pero no es una culminación mística alejada de la realidad, sino incrustada en la realidad misma del hic et nunc. Por ello se opone Kierkegaard a un misticismo que abandona "el mundanal ruido". "Si el místico ~~no~~ toma en cuenta la realidad, entonces, no se ve por qué no considera con la misma desconfianza el instante de la realidad en que fue tocado por lo divino".(1)

Por diferentes caminos el existencialismo de Barth, Marcel, Sartre, Heidegger, Buber recuperan la "naturalidad" de la existencia como planteo básico del ser-frente-al-otro, del ser dialógico. Martín Buber en Qué es el hombre marca las aproximaciones y las lejanías que se avizoran en el estudio del pensamiento de ~~algunos~~ algunos de los filósofos antes citados. El fue quien más insistió y quien con mayor consistencia y consecuencia desarrolló la problemática dialógica.(2) Nuestro análisis posterior no entra a discutir esas diferentes teorías. Consideramos que en todas ellas se guarda esa intuición fundamental - para hablar en lenguaje de Bergson- expresada en moldes conceptuales distintos. La intuición de la existencia como estar fuera-de-sí y que, ~~al~~ al buscarse fenomenológicamente, se encuentra refractada en la presencia - efectiva o tácita- del otro. Del otro relativo y del Otro Absoluto. ■

No exponemos una teoría dogmática. Exponemos hechos, ideas, y consecuencias de ideas. No podemos razonar sino según el modo condicional, el más riguroso que la lógica formal nos enseña: "Si...entonces..." Toda filosofía dialógica lleva dentro de su seno el germen de la duda y de la paradoja que no le permite nunca estabilizarse en ideas. El propio movimiento dialógico de las ideas implica un columpiarse eterno de pregunta en pregunta. Concluimos esta esquemática introducción con las palabras de Merleau-Ponty:

"Le philosophe est l'homme qui s'éveille et qui parle, et l'homme contient silencieusement les paradoxes de de la philosophie, parce que, pour être tout à fait homme, il faut être un peu plus et un peu moins qu'homme".(3)

Notas

- (1) Søren Kierkegaard, Estética y Ética. Trad. Armand Marot. Ed. Nova, Bs. As. 1959. Pág. 125.
- (2) Vid. James Brown, Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth. Ed. Collier Books, New York, 1962
- (3) M. Merleau-Ponty, Eloge de la Philosophie. Ed. Gallimard, París, 1960; pág. 73.

Cap. I:

EXISTO? POR LO TANTO PIENSO

I

El hombre es el sujeto del conocimiento y, al mismo tiempo, su objeto supremo. Ab initio tenemos un solo dato: la existencia. Sabemos que existimos y a partir de esta evidencia pretendemos soslayar un saber acerca de nosotros mismos. El Cogito, ergo sum cartesiano debe ser, pues, invertido. El sum es la primera y única evidencia. A ella se añade la necesidad de saber que la existencia postula. Soy y por lo tanto debo conocer. Este es el "amor al saber" (filo-sophia, en prístina radical griega). Tensión, agonía, apremio. Existir es pro-curar saberse. Es la "Cura" o "Sorge", en lenguaje de Heidegger. Procurar es pre-ocuparse. A toda ocupación antecede la pre-ocupación del ser que quiere saberse.

La socrática y délfica exhortación sobre el autoconocerse es ante todo gnosológica y no ontológica. "Conócete a ti mismo" representa el primer anticipo del Cogito. La fórmula invertida reduce y traduce lo gnosológico a lo ontológico. Estamos lejos del ideal del sophós, de la sabiduría como escala suprema y meta absoluta. Saber es función del ser. El mismo Descartes traduce a la res cogitans en función dramática del ser-hombre(1) El ser es en primera instancia el ser pre-ocupado, pro-curante de ser. Debe ser. No porque aspire a la sabiduría ideal, sino porque aspira al mínimo sí-mismo de su existencia.

Según Aristóteles el deseo de saber está ínsito en la naturaleza humana. La percepción cognoscente es placentera motu proprio "independientemente de su utilidad"(2) En el ángulo opuesto se coloca el Eclesiastés cuando afirma que "el que aumenta saber, aumenta dolor"(3). Consideramos que el conocimiento no aumenta placer ni aumenta dolor. Aumenta - eso sí-, recordando a Ortega, la circum-stantia existencial.

Notas

(1) René Descartes, Meditationes de Prima Philosophia, Meditatio III: "Ego sumo res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens..." El Cogito involucra, pues, la totalidad dinámica y cambiante de la subjetividad. Es la conciencia del ser que se enfrenta consigo mismo.

(2) Aristóteles, Metafísica, I, 980^a :

(3) Eclesiastés, I, 18. Cabe advertir lo siguiente: En Aristóteles el conocimiento es a priori placentero; en el Eclesiastés, es doloroso pero a posteriori. También el autor bíblico confiesa que la función intelectual es vitalmente imprescindible, pero la niega en cuanto sus resultados finales son negativos en vista de que gracias a ella el hombre llega a descubrir su propia nulidad o contingencia. A título de ejemplo vid. Eccl. Cap. II, 15-16. Alternativamente Eclesiastés elogia la sabiduría y la rechaza. Pascal hará residir la grandeza del hombre en la conciencia plena que este puede tener de su miseria. Es la misma línea del Eclesiastés. Pero ambos autores extraen de un mismo razonamiento conclusiones radicalmente contradictorias.

(Nócenos constar que todas las traducciones de textos bíblicos, son originales del autor de este ensayo.)

Existir es aspirar a conocerse. La existencia es tensión agónica del sujeto que sale de sí para buscarse, para aprehenderse. Desde este ángulo visual todas las verdades son relativas y mediatas respecto de la única verdad que interesa: la del sí-mismo. Esta verdad ora se ilumina, ora se cubre de tinieblas. Entre eclipses y deslumbramientos se desarrolla la humana vida. Claudel explicaba que con-náître implicaba nacer conjuntamente con cada objeto conocido. A cada paso del conocimiento la existencia da luz dándose a luz. El placer o el dolor no son inherentes al proceso cognoscitivo. Son dones del devenir temporal del ser que siempre está siendo y siempre está a punto de ser.-

II

Existo y por lo tanto pienso. Mi existencia no es necesaria. Pero una vez dada es un dato ineludible que, también ineludiblemente, me impulsa y me aprmia a conocer, a asumirme conscientemente. No soy necesario, pero necesariamente debo ser y, en consecuencia, debo conocer. La certeza de la necesidad del conocimiento es impuesta imperiosamente por la certeza primera, la existencial.(1). Es un imperativo categórico, diríamos; no ético, sino ontológico. Aunque tiene en común con la eticidad la reducción del ser al deber-ser. Dice Romero: "El valor ético absoluto sólo existe en el acto absolutamente trascendente, esto es, en el acto espiritual"(2). El deber-ser ético, puntualizamos, es producto especificado del deber-ser en general que la existencia determina.

Soy, debo ser, debo conocer. Debo hacer, debo actuar. Me encuentro siendo y haciendo. Me pregunto qué ser, qué hacer. De aquí la primordial tensión cognoscente. No es necesario que yo sea, pero es necesario que haga algo con mi ser. Nos alejamos de la clásica filosofía en la cual el conocimiento podría procurarnos la bahía del reposo y de la beatífica contemplación. El conocimiento es un momento del problema ontológico. Es el momento de la pre-ocupación.

Soy en el mundo. "Mundo" es el conglomerado de eventualidades que pueden acontecer a mi ser. "Mundo" es el horizonte de posibilidades abiertas dentro de las cuales mi ser puede plasmarse. Las posibilidades son múltiples. Ninguna es necesariamente necesaria. Por eso debo saber. Porque debo elegir y decidir. Porque aquí se plantea el gran choque dramático entre mi primera evidencia (soy; no soy necesario) y mi segunda evidencia (debo ser; debo ser necesario). Santo Tomás de Aquino opina que conocemos a Dios porque lo deseamos, y ello en cuanto deseamos la felicidad(3). Acotamos por nuestra parte: si el ser se resignara meramente a ser, no habría problema filosófico. El problema emerge cuando el ser quiere ser y cuando anhela hallar su deber-ser-necesario. El conocimiento es la pasión de inmortalidad volcada en conceptos.

Notas

(1) Así opina Jaspers respecto del planteo cartesiano. Cf. Karl Jaspers, Descartes y la filosofía. Trad. O. Bayer, Ed. Leviatán, Bs. As. 1958; pág. 37: "Nos propasaríamos si dijéramos que Descartes colocó delante de la certeza imperiosa de la ratio la certeza existencial sin la que también aquella certeza racional caería en lo sin base".

(2) Francisco Romero, Teoría del Hombre. Ed. Losada, Bs. As. 1952; pág. 231.

(3) Sto. Tomás de Aquino, Suma contra gentiles, Lib. I, Cap. XI: "Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo in quantum desiderat naturaliter beatitudinem quae est quaedam similitudo divinae bonitatis".

III

De la primera evidencia Descartes trasciende hacia otra evidencia, exterior a mí: Dios. En la Regla XII de sus Regulae ad directionem ingenii explica este paso en clarísimos términos: "Sum, ergo Deus est; item intel'igo, ergo mentem habeo a corpore distinctam, etc. Denique notandum est, plurimarum propositionum, quae necessariae sunt, conversas esse contingentes: ut quamvis ex eo quod sim, certo concludam Deum esse, non tamen ex eo quod Deus sit me etiam existere licet affirmare". Aparentemente trata de un tema de lógica de proposiciones y de su conversión o inversión. Pero el ejemplo que da es existencialmente relevante: el salto de yo a Dios, y la contingencia de mi ser. Dios es necesario. Yo no soy necesario. De mi existencia se desprende la necesidad de otra existencia. De otra existencia no se desprende ninguna necesidad relativa a mi ser en el mundo. Pero Descartes posee a Dios y, en consecuencia, reposa en la lógica y en las reglas del pensamiento (1) Yo no poseo nada, salvo mi ser como dato y mi necesidad de ser necesario.

El ser no se resigna a ser. El ser quiere ser. Esa es su trascendencia fundamental de la cual dependen todos los otros momentos trascendentes que Remero engarza en el espíritu. Atendamos a las palabras de Simmel: "Si viviéramos eternamente es de prever que la vida permanecería indiferenciadamente fundida con sus valores y contenidos, no habría ni una sola instigación real a concebirlos fuera de la única forma en que los conociéramos y que a menudo podemos experimentarlos ilimitadamente. Pero morimos, y así experimentamos la vida como algo contingente, como algo que, por decirlo así, también habría podido ser de otro modo" (2) Soy. Ergo soy contingente. Por lo tanto debo pensar. Porque no me resigno. Porque aspiro al ser absoluto, esto es al ser con sentido.

El conocer ya no es mera cuestión especulativa del homo theoreticus. Tiene que ver menos con la teoría que con la praxis inmediata y apremiante de esta existencia fáctica que sabe que ha de morir. Teóricamente se habla de "solución". Pragmáticamente hablamos de "salvación". Lo más melancólico - en el citado párrafo de Simmel - no consiste en que no vivamos eternamente sino en pensar que todo "habría podido ser de otro modo". Cogito, pienso. Pienso el sum. Debo salvar el sentido de mi existencia.

Notas:

(1) Conviene recordar que las revolucionarias Meditationes de Descartes llevaban como paráfrasis original del título la siguiente escotación: "In quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur". Coincide estrictamente con el texto citado de las Regulae. El contenido del pensamiento de Descartes está imbuido de un profundo sabor medieval, tal cual lo demuestra Gilson: "Lorsque Descartes se met en mouvement pour appliquer sa méthode, il est en quelque sorte décidé d'avance à retrouver, ni aux autres, des vérités qu'ils croient détenir et auxquelles lui seul a droit. Pas un instant il ne paraît soupçonner que les conclusions de la scholastique sont solidaires des méthodes de la scholastique et que, s'il en abandonne les méthodes il aura quelque difficulté à en retrouver les conclusions". Etienne Gilson, Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Ed. J. Vrin, Paris, 1930; pág. 253.

(2) George Simmel, El problema religioso. Trad. J.I.K., Ed. Argos, Bs. As., 1953; pág.

IV

Sum. Sé que soy, que el mundo es y que hace distintas cosas en este mundo. Sé que soy, aunque no sé qué soy. Soy el ser que pregunta por su ser. Evidentemente la contingencia se filtra en todos los poros del ser. Podría ser de otro modo, como dice Simmel. Es decir: podría no ser. Ser es poder ser. Posibilidad abierta de azarosos accidentes. Accidentes es lo que sucede, lo que sale al paso. Pero quiero ser. Quiero tener un sentido. Pensar es pretender ser esencialmente.

Existo. Cada instante representa una posibilidad de ser; también representa una posibilidad de dejar de ser. Pienso. Ante todo pienso que esta existencia no se justifica a sí misma; ergo, pienso para justificarla, para dotarla de significación. Pienso, esto es busco la verdad. Mi verdad. No es ya un movimiento gnoseológico placentero, tal cual pretendía describirlo Aristóteles. La desazón me obliga a pensar y a buscar mi verdad, la verdad de mi ser, o de mi deber-ser dentro de mi poder-ser. Mi ser parte en busca de la razón. Busco la razón-de-ser.

Ex-sistere es salir de sí mismo(1). Evadirse de los límites de un nacimiento y una muerte; salir del marco de los datos ineludibles; salir de sí para anhelar el sí-mismo esencial. Trascender la contingencia hacia lo absoluto(2). Soy el ser que no es. No pienso por placer ni por afán contemplativo. Pienso porque no tengo más alternativa. No puedo sino ser; no puedo sino pensar. Mi nacimiento y mi eventual muerte no tienen sentido. ¿Tendrá algún sentido mi vida, ese contenido imprevisto que se despliega entre ambos muros del paréntesis de mi existencia?

Notas

(1) Heidegger y Sartre, en sus respectivas obras, acentuaron este concepto de "salida de sí" que el existir implica. Husserl, maestro de ambos, plantea el método fenomenológico también como un "salir-se" cartesiano del mundo de las ideas preestablecidas para apelar a la experiencia pura del ser-en-el-mundo. Es la epojé fenomenológica. El ser, naturalmente, sale al mundo. La conciencia del ser se sale del mundo. Una suerte de trascendencia hacia adentro, o de trascendencia hacia la immanencia; En lenguaje de Husserl: "Resulta claro que, de hecho, frente a la actitud teórica natural, cuyo correlato es el mundo, ha de ser posible una nueva actitud, para la que, a pesar de desconectar este universo natural psicofísico, queda algo - el campo entero de la conciencia absoluta". Edmund Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Trad. José Gaos, Ed. F.C.E., México, 1962; pág. 115.

(2) La contingencia del ser no es ninguna innovación del existencialismo. Toda la filosofía escolástica acentúa la contingencia de la natura naturata frente al Eng Supremus o natura naturans. Y sobre esta misma línea sigue desarrollándose la filosofía religiosa de, por ej., un Karl Barth: "El que seamos libres se debe exclusivamente a que nuestro Creador sea él infinitamente libre. Toda libertad humana es sólo un reflejo imperfecto de la libertad divina. La criatura se ve amenazada por la posibilidad (ya excluida por Dios, sólo por Dios) de la nada y de la perdición". Karl Barth, Bosquejo de Dogmática, Trad. M. Gutierrez Marín, Ed. La Aurora, Bs. As., 1954; pág. 86-87.

El existencialismo no-religioso, hereda esa idea de contingencia, pero suprime el horizonte en el cual esa contingencia encuentra apoyo y salvación: Dios. Contingencia sin Dios. Suprimido Dios (si seguimos el razonamiento de Barth) queda la nada pura. Como dice Mounier: "Chez l'existentialiste non chrétien, la contingence de l'existence ne prend plus le caractère de mystère provocant, mais d'irrationalité pure et d'absurdité brutale." Emmanuel Mounier, Introduction aux existentialismes, Ed. Gallimard, París, 1962; pág. 40/

CAP. II:

LA COSA PENSANTE

I

Pienso. Evidentemente no soy el primero que piensa. Miramos hacia atrás para buscarnos en el pensamiento ya realizado, ya consumado. Descartes inaugura su propio sistema filosófico aboliendo, aparentemente, todo el pensamiento pasado para evitar errores tradicionales. No obstante según lo demuestra E. Gilson en el libro ya citado la innovación es de método y no de contenido. Por otra parte es menester recorrer previamente los senderos que se pretende abolir o suspender bajo el signo de la duda. Metódicamente mira el pensador francés hacia adelante. Fundamentalmente procura re-contrar ideas pasadas. Sus meditaciones - tal cual el título de ellas lo confiesa explícitamente, tienden a demostrar la existencia de Dios y la separación tajante entre res cogitans y res extensa. No le preocupa su propia existencia; le preocupa, sí, la existencia de Dios. Porque, en definitiva, como a todo filósofo auténtico, le preocupa el sentido último y absoluto del ser-en-el-mundo. Descartes dice: Sum, ergo Deus est. Este razonamiento representa un salto de la contingencia a la necesidad, del ser-sin-razón a la razón-de-ser. (1)

Pienso. Necesito justificar mi existencia y dotarla de sentido. Pensar es mirar hacia adelante, hacia el qué hacer con el quehacer. También es mirar hacia atrás, proyectarse en un horizonte de pensamientos ya pensados. Existo. Y también es evidente que habo otras existencias, otros pensamientos. Existir es pensar, y pensar es confrontarse en todas las dimensiones "circunstanciales" de tiempo y espacio. Porque pensar (como la raíz latina del verbo lo delata) significa sopesar. Para ello se necesitan varas de medida, puntos de apoyo. Miramos hacia atrás en busca de puntos arquimédicos que puedan sostener una constatación coherente de ideas. Está el pensamiento consagrado por la historia. El pensamiento consumado. "Pasar a la historia es hacerse a sí mismo perfecto. Y declarar que algo ha pasado a la historia es declararlo perfecto. Consummat est no es un insulto; es un honor que se le hace" (2).

El pensamiento vivo se nutre del pensamiento consumado. El pensamiento pasado, históricamente ya perfecto, se despersonaliza, se universaliza. Queda a disposición del pensamiento vivo de cada instante; es idea traducible a términos instantáneos. Al universalizarse puede ser de cualquiera. Puede ser mío. Como módulo orientador. Estrictamente nada puede ser mío salvo lo propiamente mío. Estrictamente nunca una idea ha sido pensada igualmente por dos hombres distintos. Como los ríos de Heráclito, fluyen las corrientes de las ideas en el curso de la historia.

Notas

(1) La discordancia entre el método cartesiano y sus conclusiones respecto de Dios es puntualizada en un texto memorable de L. Brunschwig: "Dès le point de départ, dès les preuves de l'existence de Dieu, les heurt se produisent. En effet, il y a un contraste remarquable entre les prémisses et les conclusions du raisonnement cartésien. L'argumentation y est fondée sur la faiblesse de l'homme; mais alors il faut savoir maintenir cette attitude initiale. Si l'homme est incapable de saisir les objets réels, même de raisonner sans se tromper, comment atteindrait-il Dieu par les seules ressources de sa nature?". Léon Brunschwig, Ecrits philosophiques, Presses Universitaires de France Paris, 1951; pág. 102.

(2) Juan David García Bacca, Historia y Filosofía. En "La Gaceta", Ed. F.C.E., México, marzo de 1964.

Los ojos miran naturalmente hacia adelante, pero necesitan un apoyo para su visión. Pienso. Es decir: dadme un punto de apoyo y pensaré. Ser es estar necesitado de apoyo. El hijo se busca en los ojos del padre. El hombre se busca en los ojos de la historia consumada, del pensamiento realizado. Pensar es reflexión. Flexión que retorna sobre los pasos dados. Pero la verdad no la puedo hallar sino en mí. San Agustín enseñaba: "In interiori homine habitat veritas". Pero el hombre interior es parte del hombre existente, del hombre arrojado fuera de sí y que sea cual fuere el objeto de su búsqueda y de su salida de sí, siempre se busca a sí mismo.

Existo. Luego pienso. Cuando pienso me encuentro con sistemas de pensamientos ya dados. Puedo ponerlos en duda, como hace Descartes. Pero ponerlos en duda es, desde ya, dialogar con ellos. Cuando digo "existo", apelo indirectamente a la existencia universal. Cuando digo "pienso", apelo indirectamente al pensamiento universal. La universalidad es mi "circum-stantia" más amplia. Y es ineludible. Porque pienso, y y porque anhelo la verdad necesaria, esto es universal. Para soslayar verdades necesarias, necesariamente hemos de dialogar con algunas ideas del acervo pensante de la humanidad.

II

La existencia siempre ha estado en referencia al conocimiento. "Primum vivere, deinde philosophare"¹ podrá ser una fórmula cínica y más bien escéptica de todos modos aunque establece un orden de prioridades, el mismo orden relaciona ambos términos: vida y pensamiento. Cuando Descartes descubre la relación estrecha entre esse y cogitare, descubre, anén de su propia facticidad existencial, la facticidad existencial de la humanidad en todo tiempo, en todo espacio. Cualquiera sea el sistema filosófico que se tome, habrá de patentizar la ligazón intrínseca entre ambos elementos: ser y conocer. Desde luego cada corriente, o sistema, o concepción del mundo establecerá la relación en términos muy específicos.

La filosofía nace oficialmente en Grecia. A pesar de ello, hay una filosofía latente detrás de toda existencia humana, se exprese o no en forma de conceptos filosóficamente equilibrados. Ser es pensar, ineludiblemente. Ser es palpitar en vocación de verdad. Adán en el Paraíso y Prometeo entre los dioses aspiran a la verdad. No todos son filósofos de profesión. Pero todos los hombres aspiran naturalmente(y aquí modificamos~~se~~ parcial pero radicalmente el texto de Aristóteles) a conocer el sentido de su existencia. No por placer, sino por imperiosa necesidad protada de esta misma existencia.

Dijémos que ser y pensar se traducen recíprocamente. Del cogito de Platón hemos de deducir su sum. De Adán sabemos tan sólo su sum; pero en él va implícito cierto modo de cogitare. Atendamos por un instante a la imagen de Adán. Su primer acto es un impulso hacia el conocimiento, hacia la verdad. Según el relato del Genesis bíblico la creación, en sí, es indiferente a la verdad. La presencia de Adán inaugura la presencia de la verdad. Dios lo invita al hombre a "dar nombres a las cosas"(1). Dar nombre es definir, establecer la verdad de la cosa. Dios ha hecho el mundo. La verdad del mundo debe ser dada por el hombre.

Notas

(1)Genesis, II, 19.

Dotar de nombres y decir la verdad de cada cosa es recrear el universo.(1)
 Pero hay un solo nombre que Adán no estipula: su propio nombre. Adán no puede definirse. Debe ser. Es su única definición. Una definición en marcha, procesual; un "es" diluído en lo que será. Es el ser que habrá de ser. No tiene nombre definitivo; no tiene verdad última. Elabora su verdad al mismo tiempo que la busca; o viceversa. Es una apertura al ser. Esa es su libertad: la carencia de una definición definitiva e inpuesta. Libertad para ir labrando el propio nombre, el sentido del ser que uno es, la verdad encarnada y vivida. La verdad del ser es la futuricidad del ser(2).

Adán en el Paraíso vive la verdad. Ser y conocer conforman una totalidad única e indiscernible en fragmentos. Su pretensión de "comer" - de poseer - un saber absoluto lo arroja fuera del Paraíso. Comprendamos la parábola en el sentido de que el mal sobreviene justamente por la disociación entre ser y conocer, entre Adán y el Arbol de la Sabiduría. Ahí comienza la aventura dramática del hombre. Si aventura puede llamarse y si drama puede considerarse, la historia del hombre es la historia de sus disociaciones, de sus dicotomías, de sus dualidades. En fin: el hombre siempre dividido y fragmentado entre polos opuestos, creadores de la tensión perpetua de la existencia. Ser y conocer. Vida y verdad. Realidad e idea. Cielo y tierra. Santo y profano. Rupturas íntimas en las que la humanidad se desangra constantemente.

Eso es estar fuera del Paraíso. Estar fuera de sí, fuera del reposo, fuera del ser que es y se deja ser. Estar afuera, esto es, etimológica y ontológicamente, existir. El Paraíso es punto de partida que quiere señalar, en verdad, un punto de anhelo. Tal es el razonamiento bíblico: "Puesto que polvo eres, y al polvo volverás".(3) En el origen está la esencia y el fin. Pero el origen es también "soplo divino". Y también ese puede ser el fin. No hay fin(conclusión) para el fin(finalidad). Siempre estará el hombre afuera, del Paraíso, de sí mismo, de la verdad absoluta, del nombre definitivo, del fin último. Carece de definición, y sólo posee algo que se llama existencia, algo contingente, perecedero, con lo cual, sin embargo, hay que hacer algo para que llegue a tener nombre, para que llegue a tener sentido. Adán, como Prometeo, como Platón, como nosotros.

Humanismo es adanismo. Existir es estar afuera en irremediable búsqueda de un refugio nominador. Existo: existo para definirme. Por eso pienso,

Notas

(1) Así se interpreta el versículo del Genesis II,3: "Y bendijo Dios el séptimo día y lo santificó, porque en él cesó de todo su trabajo que creó Dios para hacer". Las últimas dos palabras(en hebreo una sola: *shabat*) evidentemente no se compaginan bien con el resto del texto. Los exetas talmúdicos interpretan: Dios creó para hacer, para que el hombre continúe haciendo y recreando esa creación. Apoyándonos en esta exégesis podemos iluminar con ella la óscura parábola del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios: el hombre como Dios debe crear. Ser en el mundo es recrear el mundo. Aclaremos aquí otro punto: el nombre que se le da al hombre es más bien una metáfora que una definición; alude a la proveniencia del hombre del polvo de la tierra(juego de palabras entre *adam* y *adamah*) De ahí que sea completamente descabellada la teoría de Papini que explica el término Adán de la palabra hebrea *adam* =sangre; más descabelladas aún son las conclusiones que pretende derivar de esa supuesta etimología. Cf. Giovanni Papini, Descubrimientos espirituales, Trad. V.Horia y E. Walsch, Ed. Emecé Bs. As., 1961; pág. 14.

(2) Albert Camus, La caída. Trad. A. Bixio, Ed. Losada, Bs. As., 1957, pág. 72:

"La gente llama verdades primeras a aquellas que se descubren después de todas las otras"

(3) Genesis, III, 19

III

Alfredo Fouillée, ha dedicado sus mayores afanes especulativos para reducir la metafísica de Aristóteles a la de Platón (Coleridge, en cambio, en el polo opuesto consideraba que platonismo y aristotelismo son dos modalidades divergentes de lo humano. Quizá ambos autores tengan razón. Extrema se tangunt. El hombre es pragmáticamente distinto del hombre; pero fundamentalmente, el hombre es idéntico al hombre. En el fondo todas las existencias coinciden en las raíces del ser y del conocer. El anhelo existencial-cognoscitivo es idéntico. Y filosofar es justamente indagar en las raíces del ser y del conocer.

Ergo filosofamus. Apelamos a Adán, a Platón, a Aristóteles, a Descartes, a Heidegger, a Buber. A todas las antípodas del ser humano que procura definir su propia imagen. Las escisiones y dualidades que el texto bíblico, según vimos, soslaya renacen y refloran en otros textos, con otras apercpciones conceptuales. En Platón lo inteligible supera a lo sensible, la idea a la aparente realidad. En Aristóteles la potencia supera al acto, la forma a la materia. Tanto en uno como en otro la existencia es movimiento y desasiego y proceso de superación. En uno como en otro el hombre es el ser que ha de ser. Esta es la raíz; aquí radica la identidad.

El texto bíblico no pretende "hacer" filosofía. Empero se desprenden de él ideas y consecuencias. Sobre todo se desprende la idea de la dualidad o duplicidad (zweiheit, la denomina Buber ~~en~~) que hacen del hombre un ser agónico y fuera del Paraíso, ser de dos mundos, suspendido entre Cielo y Tierra. De ahí, según Buber, la aspiración a ser-uno frente al Ser-Uno. Esa es la finalidad humanista del hombre que no ha de lograrse a base de ideas o creencias sino a base de una vivencia integral de la unidad. A esta vivencia integral, Buber la denomina "milagro" (wunder) (2)

Existir, pues, es estar afuera, pensando. Palpitar en la dicotomía de vida y conocimiento, de realidad y verdad. Remodelamos nuevamente la fórmula aristotélica y decimos: todos los hombres, puesto que existens, tienden naturalmente a conocer-se, empero, su finalidad esencial es superar todos los dualismos para arribar a la paz del ser-consigo-mismo. Quizá ello sea utópico. Pero quizá sea ello, por eso mismo, síntoma evidente de humanidad en cuanto ésta tiende naturalmente hacia la Utopía.

Pienso. Estoy fuera de mí para volver a mí. Trascendencia hacia la immanencia. Pienso que soy un hombre. Pienso que mi sentido depende de mi poder llegar a ser el hombre. Tal vez incurro en lo imposible. Pero lo posible es el campo limitado de mi contingencia. Quiero tener sentido. Estoy condenado a buscarme en lo imposible.

Notas

(1) Vid. Alfredo Fouillée, Aristóteles y su polémica contra Platón. Trad. Manuel Granell; Ed. Espasa-Calpe, Bs. As., 1948.

(2) Martin Buber, Von Geist des Judentums; Ed. Kurt Wolff Verlag, München, 1916, pág. 55: "Kein Mensch kennt den Ugrund der inneren Zweiheit wie der Jude, aber keiner wie er das Wunder der Ernung, das nicht geglaubt, das nur ererbt werden kann".

IV

Pienso. Estoy solo. Salgo de mí, salgo del mundo habitual. Me retraigo. Es la re-flexión. Estoy a solas, pero de alguna manera estoy con el pensamiento todo. Al menos pretendo estarlo, buscando un punto de apoyo. Estoy aparentemente solo, y en esta plenitud de soledad, precisamente, pro-curo re-encontrarme con mi humanidad, con la verdad universal conjugada con mi verdad personal-subjetiva.

Todo lo enfrentado por el pensamiento, en el mundo, se diluye en una serie de accidentes, contingencias, apariencias. Nada es necesariamente. Nada debe ser lo que es. Todo, en cambio parece ser. Parece. Es apariencia. Un remedo del ser. Los antiguos, y sobre todo Platón, nos enseñaron a distinguir realidad de apariencia. Estamos con ellos. Pero no percibimos otra realidad que esta, la apariencial. No queremos dar "saltos". Platón, Unamuno, Borges y tantos otros "saltan" de la apariencia a "otra" realidad, más auténtica, más profunda, más velada. Nosotros buscamos un punto de apoyo y no sabemos dónde hallarlo. La apariencia de la realidad o la realidad de la apariencia, no satisface, no es terreno firme donde pueda brotar la verdad, mi verdad. Y sin embargo no tengo otra realidad que esa. Y debería serle fiel. Debería. Hay un tiempo potencial que fluctúa entre lo posible y lo imposible.

Si de apariencias se trata no podemos eludir este texto de Kafka: Los árboles. "Porque somos como troncos de árboles en la nieve. Aparentemente, sólo están apoyados en la superficie y con un pequeño empujón se los desplazaría. No, es imposible, porque están firmemente unidos a la tierra. Pero atención, también esto es pura apariencia".(1)

"Somos", dice Kafka. Quizá la apariencia sea la única realidad. Quizá todos los clásicos filósofos que disocian y distinguen entre apariencia y auténtica realidad no hagan más que crear una filosofía apariencial, ellos mismos, para encubrir cierta verdad fundamental-existencial: la necesidad de una verdad última, absoluta, de un sentido, de un punto de apoyo irreductible e inmovible. En un enfoque estructuralista sobre el mecanismo del pensamiento dice Lévi-Strauss: "Tout effort pour comprendre détruit l'objet auquel nous nous étions attachés au profit d'un objet dont la nature est autre; il réclame de notre part un nouvel effort qui l'abolit au profit de'un troisième, et ainsi de suit jusqu'à ce que nous accédions à l'unique présence durable, qui est celle où s'évanouit la distinction entre le sens et l'absence de sens; la même d'où nous étions partis"(2)

Cada hombre - nos enseñó Ortega- es un punto de vista. Agregamos: un punto de vista expresivo, apariencial sobre la verdad oculta y suprema. Un punto de vista en materia de justificación de la existencia. Cuando Bertrand Russell define la racionalidad diciendo que "A man is rational in proportion as his intelligence informs and controls his desires"(3) no hace más que repetir viejos esquemas estoicos-cínicos. Pero olvida algo primordial: la racionalidad está movida y motivada por el incontrolable anhelo del hombre de lograr verdades últimas y supremas para su propia existencia. Hay un deseo que controla a la racionalidad y que no puede ser controlada por ella: es la existencia misma; la necesidad de ser necesario. Ciertamente, more cartesiano, yo no soy sino una cosa pensante, pero porque existo; y más aún: porque quiero existir.

Notas

- (1) Franz Kafka, La condena, Trad. J.R. Wilcock; Ed. Emecé, Bs.As. 1961; pág. 59.
- (2) Claude Lévi-Strauss, Tristes Tropiques. Ed. 10/18, París, 1955; pág. 371.
- (3) Bertrand Russell, Sceptical Essays. Ed. Unwin Books, London 1962; pág. 37.

V

Miramos hacia el futuro, hacia el vacío; y miramos hacia el pasado, en dirección del pensamiento consumado, en busca de apoyo. Descubrimos que hay que trascender todo pensamiento para aprehender la existencia que detrás de él late con sus más elementales necesidades: de justificarse, de definirse, de otorgarse sentido. (dán, como Pascal, como Satre, como yo.

Todo es posible. Todo puede ser verdad porque todo es una atalaya del ser sobre la necesidad de verdad que lo apremia. Descartes dice: "Yo no soy sino una cosa pensante". Es cierto. Pero ante todo, y después de todo, soy una cosa existente que no se resigna meramente a existir y por eso está obligada a pensar. Esta existencia se busca a sí misma. No nació para hallar verdades y codificarlas. Descartes tiene razón. Pero no sabe, o no quiere saber, que hay una sola razón para que la verdad exista y consiste en que yo existo. Nada más cerca de mí que mi propia existencia; y, sin embargo, paradójicamente es lo más lejano, lo más inaccesible. "De te fabula narratur". Todo y todos parecen hablar de mí. Algo de mí hay en todas las ideas. Estoy disperso y fragmentado en conceptos y sistemas. A mí mismo, a esta misitud total y única, no puedo, a pesar de todo arribar. Por eso pienso. Y he de seguir pensando. El cogito ha de diluirse en el proceso del ser.

Aperiencialmente todos tuvieron razón porque todo es posible, porque todo puede ser verdad, porque todos existieron y pensaron y anhelaron y buscaron apoyo, y creyeron ~~hallarlo~~. La cosa pensante se busca en todos aquellos que se buscaron. Busca un reflejo de sí misma. Busca apoyo en los que buscaron apoyo. Pero la revolución cartesiana consiste justamente en la acentuación de la primera persona, de mi persona. Cogito, sum. Yo y sólo yo. Yo y yo solo. Inmerso en el pensamiento universal y solo con mi propio pensamiento. Compañía y soledad al unísono.

El Zarathustra de Nietzsche se desespera y gime: "¿A qué hablar cuando nadie tiene mis oídos!" Nadie tiene mis oídos, nadie tiene mi voz. Es mi irreducible soledad. Y no obstante existo. Esto es: salgo de mí, procuro superar mi soledad y encontrarme con el otro para encontrarme ~~con~~ en el otro. De la soledad al diálogo, del diálogo a la soledad. Este es el curso del devenir, de preocuparme de mi humanidad. Me busco en lo absoluto y me encuentro en la soledad. Pero no soy soledad absoluta. Soy soledad trascendente, trascendida. Bien plantea Descartes la alternativa: "...Car si j'eusse été seul et indépendant de tout autre..."(1), sería perfecto, sería absolutamente, sería, en fin Dios. (Esa, en definitiva, fue la "loca" pretensión de Nietzsche: suplantar a Dios y lograr de esta manera la constitución del Super-hombre.)

No soy "indépendant de tout autre". Existo, de-pendo. Estoy pendiente de mi ser trascendente. Siempre hay "otro" en mi horizonte. Existo, es decir co-existo. Soy en el mundo, es decir soy en mi confrontación con el mundo. Nos sale al paso la alegoría de José(2) que se pierde en el camino y que, cuando es interrogado sobre su rumbo contesta muy vagamente y muy existencialmente: "Busco a mis hermanos". Los buscaba para que ellos lo reconocieran. No lo querían, lo rechazaban; no obstante, los buscaba. Debía ir más lejos del sí mismo para hallarse a sí mismo.

Notas

(1) René Descartes, Discours de la Méthode, Ed. Gallimard, París, 1932; pág. 35

(2) Vid. Genesis, XXXVII, 15-16.

C A P. III:

EL ENTE DRAMÁTICO

I

El movimiento no puede detenerse, ni en el campo del ser ni en el del conocer. Dinámica y trascendencia. La verdad es punto de transición entre la duda superada y la duda por nacer. El devenir es siempre dubitativo. El ser es el ir siendo, el irse haciendo. Tal es la idea de la naturaleza en general que nos ofrece A. N. Whitehead: "There are two sides to nature, as it were, antagonistic the one to the other, and yet each essential. The one side is development in creative advance, the essential becomingness of nature. The other side is the permanence of things, the fact nature can be recognised"(1).

Sustantivos y verbos. Hechos consumados y consumación de hechos. La existencia es susagión de transiciones. Sobre todo mi existencia. Descartes deriva la imperfección humana comparando esta existencia con la existencia divina. Nosotros hallamos la imperfección en el mismo conato comparativo. El ser se busca a sí mismo y sale de sí para buscarse. Esto es existir. En este salir de sí radica la imperfección. Imperfecto es lo no hecho, lo no realizado totalmente. La existencia se manifiesta ante todo como conciencia insatisfecha, como anhelo de perfección, de autorrealización. El movimiento del Cogito apela al reposo, a la verdad, a Dios. Dios es el punto de apoyo del ser; la verdad, del conocer; la verdad, a su vez, es sustentada y garantizada por la existencia de Dios. La imperfección del sum, insistimos, no se revela en el análisis comparativo con la idea de Dios, sino, más bien, en la necesidad ~~apremiante~~ de "saltar" hacia esa idea. Filón Alejandrino consideraba que todos esos razonamientos que van de la creatura al Creador, de lo imperfecto a lo perfecto, de la consecuencia a la causa, esos razonamientos, en fin, que Aristóteles fundamentó y que la escolástica profundizó y que Descartes renovó, todos ellos no logran absolutamente su cometido y siguen permaneciendo en lo imperfecto. Caplan, dice Filón, no más que la sombra de lo absoluto; nunca lo absoluto mismo, la Perfección en sí. Parecería que el pensamiento tan sólo puede "aproximarse" a Dios, pero jamás puede aprehenderlo, poseerlo(2)

Continuamos, pues, en la imperfección. Tendemos hacia lo absoluto, hacia el reposo decisivo del ser y del pensar. Descartes intenta convencerme de la existencia de Dios, pero en última instancia sólo logra convencerme de su propia existencia, la del hombre. Descartes necesitado de ser, de pensar, de ser necesario. El hombre se busca a sí mismo y halla a Dios en el camino. El hallazgo no es fortuito. "Pienso" significa debo pensar, y debo pensar; debo hallar a Dios. Pero este hallazgo racional no me da sosiego. Dios silogísticamente demostrado no es el Dios que yo necesito. ¿Qué relación puede haber entre su existencia y la mía? Silogísticamente, ninguna.(3) Necesito ser necesario. Necesito a Dios "ligado" a mi existencia. Racionalmente demuestro la existencia de Dios. Existencialmente exijo que Dios demuestre el sentido de mi existencia.

Notas

(1) A. N. Whitehead, An enquiry concerning the principles of natural knowledge. Ed. University Press, Cambridge, 1919; pág. 98.

(2) Philon, Commentaire allegorique des saintes lois. Ed. Picard, París, 1909; pág. 214.

El conocimiento estricto de Dios que postula Filón, es más bien místico, supra-racional y tiene que ver más con la gracia divina que con la propia voluntad del hombre.

(3) El gran fundamentador de las pruebas "lógicas" de la existencia de Dios fue Aristóteles, y sobre el Dios del Estagirita dice Ross: "The God whom he sets up is inadequate to meet the demands of the religious consciousness". En: W.D. Ross, Aristóteles Metaphysics (Introducción). Ed. University Press, Oxford, 1922; T.I., pág. 153. De la deostración aristotélica hasta las palabras de Jesús "Dios mío, por qué me has abandonado!" hay un abismo insondable y cerrado a todo intento lógico-racional.

II

Desde que el hombre existe, esto es desde que el hombre piensa, comienza preguntándose por sí mismo y concluye preguntando por el Otro-Ser, por la divinidad. Siempre se produce el gran salto de lo imperfecto a lo perfecto, de lo mortal a lo eterno, de lo contingente a lo necesario. La solución del problema de la existencia se transforma en salvación del sentido del ser. De ahí que se subsuma al planteo del problema de la Trascendencia. Sum, ergo Deus est, dice sencillamente Descartes en sus Regulae (según citamos anteriormente) Hay algo que es fuera de mí y que es consecuencia de mi existencia. Es consecuencia lógica de mi existencia. Empero, por mi parte, yo soy consecuencia ontológica del Deus est.

San Anselmo, en Proslogion, Capitulum II, escribe: "An ergo non est alique talis natura quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus". Sabido es que toda la argumentación de San Anselmo toma como base el versículo en Salmos XIV, 1; LIII, 2: "Dijo el insensato en su corazón: no hay Dios". Ahora bien toda la argumentación ansélmica(1) toma como punto de partida la definición de Dios en los términos de: "Id que malus cogitari non potest". Y de ahí se hace incurrir al insensato en lesa contradicción. Si Dios no existe no podría ser pensado; y si es pensado, necesariamente existe. El mecanismo racional y lógico de San Anselmo es impecable. Pero ocurre que el hombre de los Salmos no niega ni afirma a Dios por vía lógico-racional, sino por vía existencial. Quiere experimentar a Dios en su existencia, y no en su cerebro.

Existo, esto es debo existir, debo pensar, debo hacer algo con mi existencia, debo procurar otorgarme algún sentido. Ergo Dios debe existir. Mi deber ser me remite al deber ser de la Existencia. Apresurémonos a declarar que estas meditaciones no son teológicas, ni teosóficas. Parten de mí y vuelven a mí. Si el insensato niega a Dios es porque no lo encuentra en su existencia, en su circunstancia. Lo niega in corde suo, en lo más profundo de su existencia. Del sum primera puede derivarse una alternativa de consecuencias bien clara: 1) Si existo, y si mi existir tiene sentido, Dios debería existir. 2) Si al existir está desprovisto de sentido, está también desprovisto de Dios, ergo Deus non est. El insensato opta por la segunda posibilidad y ningún argumento ontológico puede realmente refutarlo.

Retomo mi punto de partida, mi existencia. Salgo de mí. Al salir de mí me topo con la ottridad, el mundo. Existir es alter-arse. Salgo de mí hacia el mundo. El mundo se abre como una flor y me inunda con todos sus aromas, con todas sus posibilidades. Todo es posible. En consecuencia nada es necesario. El mundo se presenta tan indigente y tan falto de apoyo como mi propio ser. Mi contingencia es tan sólo un fragmento o un símbolo de la contingencia universal. Formo parte de la caducidad general, de la menesterosidad general. Tengo conciencia. Según Pascal, en ella reside mi superioridad. En realidad no me siento superior. Al contrario: siento la necesidad de superar mi ser. No quiero perderme en la contingencia general. Pienso, trasciendo en busca de puntos de apoyo. Encuentro verdades momentáneas, sucedáneos del ser, insuficientes para ser. Entonces se torna imperioso el impulso hacia otra ottridad, hacia lo que no es yo ni es mundo pero que ha de ser, por eso mismo, la razón de ser del mundo y de mí mismo. Cartesianamente Dios es mi primera verdad; existencialmente, Dios es mi última verdad. "De profundis clamavi..." Dios es la última respuesta a mi último clamor.

Notas

(1) La argumentación ansélmica parte de un versículo de los Salmos mal traducido. Ahí se dice en hebreo [פ] , mal traducido por insipiens, insensato. El mismo término se encuentra en Samuel I, XXV, 25 donde, particularmente, el mismo texto lo explica.

[פ] significa "marchito", "corrupto". Muchos otros pasajes bíblicos confirman esta connotación.

III

Hablamos de Dios. De qué Dios? En nombre de Dios los hombres se aman, en nombre de Dios los hombres se matan. No puede ser, evidentemente, el mismo Dios. Una sola palabra que designa distintos contenidos. Humana debilidad y pobreza del lenguaje. Historia del hombre que lucha por una palabra. Ocasos y florecimientos de dioses. Dios uno y múltiple: una la palabra, múltiples las acepciones. Una la necesidad humana, múltiples las plasmaciones ideológicas de esa necesidad.

Están los dioses de las religiones, los de las filosofías, los de las mitologías. Todos responden a la necesidad de trascendencia. Fe y Razón. La razón demuestra. La fe se somete. Fides quærens intellectum. Racionalizar el salto irracional. De ideas racionales puras, el hombre no vive. El Dios de Aristóteles - según explica Ross- no puede satisfacerme. Es demasiado idea lógica. Es la culminación del engranaje de una monstruosa maquinaria que representa al universo. Parece él mismo condenado a ser la pieza suprema de ese engranaje, el primer motor, pero, después de todo, no más que una pieza indiferente. Dios-idea es tan verdad como una ecuación matemática. Pero también tan impotente e indiferente - respecto de mi existencia - como esa ecuación. Hablamos de Dios. De qué Dios? De mi Dios. De mi necesidad de Dios. No es un postulado religioso. No lo abarca ninguna iglesia ni lo sostiene ningún "ismo". Ni es la culminación dialéctica de ninguna argumentación. Es mi necesidad. Es la respuesta a mi necesidad de ser necesario.

Los Salmos, en un plano lírico, ven esta necesidad como una relación recíproca. Mi Dios, es el Dios por mí necesitado, pero, a su vez, es el que necesita de mí. "No moriré, sino viviré, y narraré las acciones del Señor".(1) No puedo morir, no debo morir, porque con mi muerte - valga la paradoja- algo moriría del propio Dios. Así también lo considera el filósofo judío contemporáneo A. J. Heschel cuando dice: "Man is needed, he is a need of God. Life is a partnership of God and man; God is not detached from or indifferent to our joys and griefs. Authentic, vital needs of man's body and soul are a divine concern"(2)

El existencialismo de inspiración kierkegaardiana hace hincapié en esta postura. Dios es concebible, sólo y tan sólo, como aspiración primera y final de mi existencia. Decididamente vedó Kant toda posibilidad de razonamiento metafísico o teológico respecto de Dios. Empero le dio lugar al final, como necesidad del ente moral. La necesidad supera a la demostración. La necesidad ésta es la única demostración. Más aún: según el positivismo de Dios nada sabemos: ignoramus et ignorabimus. Ni su existencia ni su inexistencia caben en el campo estricto de la razón. Sólo cabe en el campo estricto del sum, más acá y más allá del cogito. Según narran los biógrafos, el propio Ludwig Wittgenstein, descartaba a Dios de todo planteamiento lógico; en cambio concebía la posibilidad de hablar de Dios en términos de causa final, como redentor y justificador de la existencia.(3)

Notas

(1) Salmos, CXVIII, 17. Este es el leit-motiv central del libro que comentamos. Dios está condicionado por mi existencia: 1) Es necesario que Dios exista para que yo no muera. 2) Es necesario que yo no muera para que Dios exista. Esto se aproxima, parcialmente, al planteo de L. Lavelle: "L'idée de Dieu commence par apparaître comme un produit de notre pensée pour devenir bientôt cette efficacité pure d'où notre pensée elle-même procède." Louis Lavelle, De L'Etre, Ed. Aubier, Paris, 1947; pág. 239.

(2) A. J. Heschel, The Insecurity of Freedom. Ed. The Noonday Press, New York, 1967; pág. 160.

(3) Vid. (Autores varios), Las filosofías de Ludwig Wittgenstein, Trad. R. Jordana, Ed. TAU, Barcelona, 1966.

IV

La única realidad - y como tal, verdad- indubitable es mi existencia. El resto es un afán de ser, de pensar, de acopiar verdades. El resto es estar en suspenso. Es el ser dramático. El ser que se va modelando en encuentros y desencuentros. Con otros, consigo mismo, con ideas, con creencias. Siempre a punto de ser, de decidir: Dios o la Nada. Y tampoco ésta puede ser una decisión última, una conquista consumada. Soy dramáticamente porque sólo sé que existo y nada sé de las derivaciones ulteriores de mi existencia. Esto es: nada sé del sentido de mi ser, siempre tambaleante, dubitativo, multívoco. Polvo de la tierra y/o soplo divino.

Durante largos siglos se vino enseñando que el hombre es homo sapiens. El ser que lucha por la verdad. Vana imagen que Descartes reafirma categóricamente: "Yo no soy sino una cosa pensante". Me contemplo y reconozco que soy mucho más y mucho menos. Soy un ente dramático. Agónico, al decir de Miguel de Unamuno. Agonía es lucha. No lucha de muerte, sino lucha de vida. Jacob luchando contra el Angel. Para dominarlo, o para poseerlo. Drama cuyas leyes no pueden ser determinadas por ninguna preceptiva. Si fuera una cosa pensante, sabría, a priori, para qué existo y cuál es mi destino y cuál es el sentido de mi ser en el mundo. Tantos siglos de humanidad volcada a la caza de la verdad me indican que no soy una cosa pensante, que la verdad del sí-mismo siempre está en juego, a punto de ser, a punto de desaparecer.

Mi verdad es la que está en juego, y frente a ella, en calidad de homo sapiens o, si se prefiere, de res cogitans no puedo sino desesperarme. Pensar es evadir la desesperación. O superarla, o trascenderla, o encubirla. Porque un pensamiento estricto, absolutamente crítico y despabilado no podría arrojarse sobre mí más que dos verdades: 1) Sé que existo. 2) No sé para qué existo. Sapiencialmente no estoy autorizado a atribuirme destino, sentido, puesto que: a) si lo atribuyo yo, ¿qué autoridad tengo para hacerlo?; b) y si lo atribuye otro, ¿quién es ese "otro" que tenga más autoridad que yo?

Existo, ergo pienso. Pienso realmente para conocerme o para des-conocerme, para evadir mi propia realidad-sin-solución o alternativa? Soy ante todo un ente dramático, y mi drama consiste justamente en que hay dos rostros que no puedo contemplar cara a cara: el mío, y el de Dios. Estos son los puntos extremos a los cuales nunca arribo. Sólo Spinoza, en toda la historia de la filosofía, ha logrado resolver plenamente las antípodas del ser dramático. Presupone que ~~nos~~ existimos para conocer (axioma ya afirmado por Aristóteles, corroborado por Descartes); presupone que conocemos para ser felices. Pero bien sabe Spinoza que todo esto es gratuito, fortuito y contingente sin Dios. Y no le basta con decir ergo Deus est. Va hasta el final: ser en Dios. Los dos rostros se fusionan. Así puede Spinoza reposar en sus evidencias: "Por consiguiente, el conocimiento humano, es decir el mayor de nuestros bienes, no sólo depende del conocimiento de Dios, sino que va contenido en El absolutamente" (1). La solución sería perfecta, si fuera cierta. Pero no lo es. Es indemostrable. Es una presuposición axiomática. Presuposición necesaria para existir, para creer en el conocimiento, en la felicidad, en Dios, en fin, en la propia existencia.

Soy un ente dramático. Ninguna verdad prehecha y preconfesionada por el pensamiento sistematizador me aprehende, me satisface. No sé cuál es "el mayor de nuestros bienes"⁽²⁾. No sé si existe. Más bien sé que no hay manera de demostrarlo. Es lo ignoto. Vive para lo ignoto. Un drama con un desenlace perpetuamente desconocido y pendiente. Fuera del desenlace ya sabido: el de la muerte. Si sólo este último existiera, sería el drama que encarna el absurdo y el sin sentido. Tal vez lo sea. Pero pienso y sigo pensando. Para salvarme, para engañarme.

Notas

(1) Baruch Spinoza, Tratado Teológico Político. Trad. E.T. Galván; Ed. Tecnos, Madrid, 1966; pág. 78.

V

Pienso, porque no soy pensamiento puro. Razono, porque lo irracional de mi existencia así lo postula. Si fuera una cosa pensante todas las verdades por mí apresadas deberían serme iguales, e igualmente indiferentes. Pero no es así. Mi afán por la verdad no es objetivo-racional. Es subjetivo-pasional. Ciertamente, hay verdades que sólo tocan a mi aparato lógico-especulativo, que conmigo mismo nada tienen que ver. Esas son las verdades objetivas, y con ellas me comporto objetivamente. Pero no me juego en ellas, no son, estrictamente, mías. Están las otras, las que brotan del mi drama y refluyen sobre él. Las verdades que se hacen carne de mi carne y motivo de mi existencia. Cuando pienso mi existencia estoy buscando esa verdad de mi ser.

Lo ontológico marca, justamente, la escisión de mi ser: ontos y logikos. La entidad del ser y la racionalización de esa entidad. Espero ambos términos constituyen no una fusión sino, más bien, un arco de tensión sobre el abismo que se extiende entre ambos. Un ser que aspira a saber, y un saber que aspira integrarse al ser. Pero un saber de las últimas verdades que han de ser las primeras, el punto de apoyo que mi existencia requiere. El ontos es, por sí mismo, un dato irracional, un dato que ha de explicarse, es decir desplegar y orientar y llenar de contenido significativo. No soy una cosa pensante. Soy un ente que no tiene más alternativa que pensarse y otorgarse sentido. Soy libre, pues. Debo hacer algo conmigo mismo. En esto consiste la textura dramática de mi existencia. Esto permite afirmar a Ortega: "El hombre no tiene naturaleza, tiene historia". La libertad es mi gran ganancia, pero, al mismo tiempo, mi gran pérdida. Gracias a la libertad todo puede ser. Gracias, también, a la libertad nada es necesariamente, y, consecuentemente, nada es necesario. Y el problema del ser, precisamente, según lo venimos acentuando, es el problema de ser necesario = ser con sentido.

Sólo Spinoza, repetimos, logra evitar esta apearía. Spinoza reduce todo a Todo. El orden de las ideas al orden de las cosas. Dios a la naturaleza. La libertad queda prácticamente descartada. El ser y el deber-ser confluyen. En la proposición VII del comienzo de su Ética afirma: "A la naturaleza de la sustancia le pertenece existir". En consecuencia: Sólo Dios existe. En consecuencia: Todo lo que existe es Dios. Es decir, también yo, el yo vital y dramático de Spinoza. Ese yo que es, que quiere ser, que debe ser. Pero nunca escapamos del drama. Aquí, nuevamente, ganar es perder. En un universo spinoziano el ser gana su sentido, pero pierde su individualidad; el ontos es devorado por el logikos. Como Kierkegaard, no me resigno a perderme en la Lógica Universal, de todos y de nadie. La lógica es de la naturaleza, y yo no tengo naturaleza. Soy dramáticamente el azar, y la azaros: consecuencia de ese azar. Dice Anatole France: "En todo lo que nos rodea y en todo lo que nos mueve debemos advertir que interviene algo la casualidad. La casualidad, en definitiva, es Dios"⁽¹⁾

Realmente, es Dios? Realmente, Dios es? Existo, y por lo tanto pienso. Lo valedero son las preguntas; las respuestas son contingentes. El ser dramático nunca obtiene respuestas finales y definitivas.

Notas

(1) Anatole France, El Jardín de Epicuro. Trad. L.R. Contreras, Ed. Cía. General Fabril Editora, Bs. As. 1960; pág. 67.

CAP.: IV

LA RAZON Y EL ABSURDO

II

Credo quia absurdum est. La frase es atribuida a Tertuliano. Los exegetas discuten esta atribución. Dejemos la etiología histórica y vayamos al contenido de la frase. Es un axioma de la existencia. Frente a lo absurdo caduca la razón y nace la fe, la creencia. El cogito se desarma y surge en su lugar el credo.

Nos alejamos del autor auténtico o apócrifo de la frase. Nos alejamos también de cualquier credo codificado en forma de religión dogmática, objetivada en algún culto específico. Hablamos del hombre. Del "yo existo". Credo es un verbo existencial primario. Fenomenológicamente, antes de cualquier reflexión, antes de cualquier duda, me encuentro existiendo y creyendo en mi existencia. Ante todo creo, y ello de por sí es absurdo, sin fundamento lógico.

Existo. Tomo conciencia de mi existencia. Bienso. Pero todo esto está apoyado en un presupuesto tácito, latente detrás de todos mis actos; supongo que tiene sentido existir. Este es mi primer absurdo. El absurdo del cual parto. Hay un segundo absurdo. El absurdo al cual arribo pensando. Tomo conciencia del primer absurdo y no obstante, sigo existiendo, sigo pensando, sigo anhelando. Entonces creo a pesar de que esta existencia se manifiesta con tintes absurdos.

Absurdo es lo incomprensible, lo disonante, la dis-cordancia entre razón y ser. La verdad, fruto de la razón, es concordancia entre ambos factores (adaequatio intellectus et rei) Absurdo es ruptura de toda adecuación, de toda armonía pre-establecida o post-establecida. No soy una cosa pensante. Soy una existencia viva que, puesta a pensar, se estrellá contra muros que le salen al paso y la rodean. Y busco mi verdad. Y ello mismo es absurdo porque no tengo garantía alguna para mi verdad. Razonar es concluir en el naufragio de la razón. Y no obstante existe, y no obstante piense. Porque creo. No tengo qué esperar, y sin embargo vivo esperando. Contradictio in re. Soy, sí, una "cosa" contradictoria. Ser en la contradicción ~~me~~ es ser en el absurdo.

Descartes dice que duda. Pero ante todo cree. Cree en su duda, en su poder de dudar, en su poder de salvarse de esa duda. Si no, no dudaría. Nadie es capaz, auténticamente, de despojarse de toda creencia, de toda fe primaria en lo que hace, en el hecho de existir. El absurdo de la existencia es, valga la metáfora, muy meticolosa en su auto-defensa perpetua para correr riesgos peligrosos. Descartes no correría el riesgo de dudar si no creyera previa y ocultamente en los resultados de su "juego intelectual". No es mera casualidad que las conclusiones de Descartes (como lo demostró Gilson) "coinciden" con las de la escolástica.

Pascal gustaba hablar del "Deus absconditus". Nosotros hablamos del "hombre absconditus", del hombre absurdo, ese hombre dentro de todo hombre que cree y sigue creyendo, ante todo y después todo, ese ser que se vanagloria con ser una sapientísima criatura, que vive ideando utopías racionales pero que no es capaz de vivir con y de esas ideaciones lógicas, puesto que vivir, realmente, es vivir en el absurdo, en la inmortalidad que ~~tenemos~~ no tenemos, en la eternidad que no somos, en la perfección de que estamos despojados, en las verdades y en los dioses que no existen pero que, no obstante (y esta es la gran paradoja insuperable del absurdo), existen, tenemos, somos.

Absurdo es ser, no obstante no ser; pensar, no obstante la carencia de toda garantía; vivir no obstante la falta de todo sentido.

III

El absurdo es la sin-razón. La existencia, como la define Simone de Beauvoir, se descubre a sí misma como "l'existence positive d'un manque"(1). Vacío de razón y de sentido. La razón es medida, orden, armonía. No importa la estructuración de este orden o armonía. Tanta validez tienen, al respecto, los sistemas pitagóricos, aristotélicos, kibalitanos o hegelianos, a título de ejemplo. Todos procuran armonizar ser y sentido, existencia y razón. No importa cómo lo hacen. Sólo importa saber cuál es su meta final: suturar todos los resquicios de la existencia y volcar sobre ella un halo de armonía y, consecuentemente, bienaventuranza final. Un comienzo feliz y un final feliz. Empero al "yo existo" traducido en "yo pienso", acentúan este circunstancial momento y este circunstancial ser, plenamente contingentes, plenamente caducos y que no pueden ser reabsorbidos por una Razón Universal y Eterna.(2)

Podrá objetarse esta idea de una Razón Universal y Eterna. Pero también en este punto debemos establecer definiciones "claras y distintas". La razón tiene validez absoluta sólo y tan sólo si es universal y eterna(y en este caso necesariamente necesaria, esto es necesariamente apoyada en Dios). Es o no es. Es absoluta o deja de existir. Si es absoluta nada tiene que ver conmigo, puesto que sería absolutamente impersonal. Si no es absoluta, nada tengo yo que ver con ella, porque aspiro a la verdad absoluta y a un definitivo y terminante punto de apoyo. No hay escapatoria. Ergo soy en el absurdo.

Desde dos ángulos puede avizorarse la crisis de la razón. Desde el ángulo existencial, que rechaza a la razón y es rechazada por ella; es decir, desde el punto de vista del absurdo del ser. Esta es una confrontación "externa" entre razón y realidad. Empero, como veremos brevemente luego, cabe la crítica de la razón a partir de la razón misma; cabe descubrir la irracionalidad dentro de la razón. Mucho antes de la Crítica de la Razón Pura comenzó la humanidad a meditar y, eo ipso, a dudar acerca de la esencia, posibilidades y límites del poder racional.

Se nos ha educado en la ^{pr}adigmática idea de que el hombre es "sapiens"; "una cosa pensante". La crisis de la existencia fue reflejándose en la crisis de esa vieja idea. Somos parcialmente racionales. Y esta racionalidad es, a su vez, ella misma parcial. Por todos los ángulos aflora el absurdo. Soy un ser a medias, una disonancia vívida. En un comienzo creo en mi existencia, creo en mi pensamiento.. Hay un "creo" de "crear", y hay un "creo" de "creer". Creo, pues, doblemente: creando y recreando mi propia fe. Si fuera fiel a mi absurdo y a los descubrimientos autonegadores de mi razón, dejaría de creer. Pero no puedo. Porque - y esto patentiza el absurdo de mi absurdo- no puedo o no quiero dejar de vivir.

Notas :

(1) Simone de Beauvoir, Pour une morale de l'ambiguïté. Ed. Gallimard, París, 1964; pág. 82. Para dar uno entre millares de ejemplos sobre un pensamiento que "saltea" el absurdo y establece "universalidades" y "absolutos" sin fundamento alguno véanse en la pág. siguiente la afirmación de la autora: "Cette fin universelle, absolue, qu'est la liberté elle-même". Axioma de fe, puesto que, estrictamente, de racional nada tiene, aunque suene muy bello, eufónico, salvador.

(2) Bien nos explica F. Alquié que hay una disonancia radical entre el ser existencial-personal, y el ser de la razón, universal, despersonalizado. Puedo decir "mis sentimientos", "mi angustia", "mi muerte", etc. Pero no puedo decir "mi razón". Estoy forzado a decir "La Razón". Vid Ferdinand Alquié, Solitude de la Raison. En "Deucalion", I, París, 1948.

IV

Preguntamos por el absurdo. Hemos de preguntarnos, concomitantemente, por la razón y la racionalidad. Difícil sería resumir todos los caminos y senderos de la gnoseología a través de la historia. Vamos al grano de la cuestión. En términos generales se entiende la razón en dos sentidos: 1) La razón subjetiva. El aparato mental que posee el hombre y que le permite aprehender el mundo y volcar esa aprehensión en conceptos e ideas. 2) La razón objetiva. Razón de lo existente, racionalidad de todo lo que es.

Sensu stricto hemos diferenciado dos tipos de "razones" que, en realidad, constituyen dos facetas de una misma razón o racionalidad. Son dos polaridades que se condicionan recíprocamente. La primera es medio para alcanzar a la segunda. El sujeto es racional en tanto y en cuanto el objeto lo es o puede serlo. El objeto es, a su vez, racional en tanto y en cuanto existe un sujeto racional que "descubra" esa racionalidad inherente al objeto.

Un sujeto racional presupone un mundo objetivo racional, esto es racionalizable o, si se prefiere, razonable. El sujeto está condicionado por el objeto en sentido también doble: 1) Por la correlación de racionalidad entre ambos polos de la relación cognoscitiva. 2) La racionalidad del sujeto es consecuencia de ser el sujeto parte del mundo existente. Si el mundo (campo objetivo) es racional, también lo será el sujeto que forme parte de este mundo. Pero, distingamos con cuidado, en este segundo caso la racionalidad del sujeto es objetiva u objetivada. No es racionalidad cognoscente, sino conocida.

Esquematisamos pues las distintas facetas o modalidades de lo racional:

- a) Lo cognoscente.
- b) Lo conocido.
- c) Lo cognoscente en calidad de conocido.

Existo y por lo tanto pienso. Desde ya creo en mi pensamiento. Creo en mi racionalidad y en la racionalidad de la existencia. Presupongo que puedo pensar, que existo en un mundo que "se deja" pensar. Penetración amorosa del sujeto dentro del objeto. Amorosa en el sentido de cierta identificación primordial que se produce entre ambos sectores de la racionalidad. En el hebreo bíblico, en efecto, el acto del conocimiento se dice χ á' que significa a su vez fusión ~~amorosa~~ amorosa, erótica (1) Esta idea, por otra parte, es formalada en distintos lenguajes especulativos por Platón, Aristóteles, Plotino, los místicos, Bergson, y tantos más. (2)

Notas

(1) Cf. entre muchos estos versículos donde el verbo mentado tiene ese doble sentido (en el fondo uno solo) de saber-amar. Genesis, IV,7; IV, 25. Samuel I, I, 19. Jeremías, I,5. Hoseas, II,22. Exodus, XXXIII,17.

(2) Aristóteles, De Anima, Lib. III, Cap. V. Representa uno de los textos más oscuros y, a la vez, más decisivos en la historia de la filosofía en cuanto da lugar a la distinción entre "intelectos" que realizó Alejandro de Afrodisia y que legó a toda la filosofía medieval y a sus más eximios representantes: Averroes, Tomás de Aquino, Maimónides. "Salvan" la racionalidad y, por su intermedio, "salvan" la inmortalidad del alma. Ciertamente es, como lo hace notar E. Gilson, que el pensador medievalista se aleja rotundamente de los clásicos sistemas griegos puesto que les interpone la idea, desconocida en el mundo helénico, de la Creación. "Pour un penseur chrétien, la vérité intrinsèque des êtres est donc suspendue tout entière à l'acte par lequel Dieu les pense et à celui par lequel il les crée". Etienne Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale. Ed. J. Vrin, París, 1948; pág. 264. No obstante, todas estas teorías, tienen en común con las que le preceden y con las que le suceden la incrustación de la razón subjetiva en una razón universal, en una racionalidad única y total.

V

Parménides identificaba ser con verdad, en la metáfora de la esfera perfecta y armoniosa. Racionalidad total. Más tarde, a partir de Platón comienza la escisión que transcurrirá en todo el devenir filosófico entre ser y razón, experiencia y fundamento, el ser-en-cuanto-ser y el ser en cuanto desvirtuación, o sombra, o remedo. Todos los sistemas bregan por encontrar un "arjé", un fundamento-principio en el cual pueda superarse la escisión. En suma: los filósofos procuraron demostrar la existencia de una racionalidad superior de la cual se nutre, o en la cual se apoya, o a la cual tiende y anhela, la racionalidad del sujeto pensante.

El "yo existo" se fundamenta en el "yo pienso". Esto último, a su vez, debe ser fundamentado. Por eso descubre Descartes su primera verdad y de inmediato se apresura y descubre el fundamento de toda verdad, Dios. Es el mismo Dios de Aristóteles: descubierto por la razón, refluye y otorga a la razón una garantía superior. Pero es una garantía exterior y, por lo tanto, guarda un margen de inseguridad, de duda. Spinoza, en cambio, va más lejos. Comprende que la garantía no puede estar fuera de la verdad. Spinoza reclama una armonía absoluta, sin escisiones, sin dicotomías. Hay que conciliar terminantemente el ordo et conexio idearum con el ordo et conexio rerum. Identidad e identificación de Todo con Todo.

En Spinoza culmina la racionalidad del ser y el ser de la racionalidad a través de la introyección de ese fundamento que, antes estaba fuera de la existencia, dentro de la existencia. Unificación e identificación de verdad y garantía, del ente racional (Yo) y de la fuente de la razón (Dios), del sujeto pensante (Yo) y del objeto pensado (Mundo), de la natura naturans (Dios) y de la natura naturata (Yo y Mundo). Así se suprimen precipicios y puentes y saltos. Ese es el ser completo, la racionalidad armónica, la adaequatio de todo ser con su contexto universal. De este modo mi existencia es una función pensante dentro del pensamiento universal y eterno. "El Dios spinozista - dice Cassirer - está inscrito dentro de la quietud broncínea de una fórmula matemática" (1) Es creación de la razón para poder satisfacer la demanda de fundamento que esta razón requiere. Pero esta fórmula matemática que puede satisfacer la demanda de mi ímpetu racional no satisface la demanda de mi existencia personal que requiere un Dios personal. No en vano se luchó, en su tiempo, contra Spinoza y se lo tildó de "ateo". Paradójicamente el panteísmo afirma que todo es Dios y deja una "sensación" de privación de Dios.

Por todos lados aflora el absurdo. Aún en el sistema más perfectamente racional. Frente al "todo es", yo dejo de ser. El dilema es escandalosamente absurdo: Sólo en lo universal puede encontrar mi ser sustento y apoyo, pero si lo encuentra se pierde a sí mismo. No me resigno a la mística felicidad de dejar de ser "yo", como la describe Simone Weil: "La joie parfaite exclut le sentiment même de joie, car dans l'ame emplie par l'objet, nul coin n'est disponible pour dire "je" (2) Yo existo. Yo quiero hallarme a mí mismo. No quiero ni puedo ser a costa de mí mismo. Puedo hallar al ser, pero fuera de mí. Esto es absurdo. Puedo hallar al mí mismo, pero excluido del ser y del sentido. Lo cual también es absurdo. Soy en la alternativa perpetua que me remite de absurdo en absurdo.

Notas

(1) Ernst Cassirer, El problema del conocimiento. Trad. W. Roces, Ed. F.C.E., México, 1956; T. II, pág. 49.

(2) Simone Weil, La pesanteur et la grâce. Ed. 10/18, París, 1967; pág. 40.

VI

"Ningún pensador ha penetrado jamás en la soledad de otro. No obstante ello, todo pensar alterna con otro, anterior e posterior, sólo a partir de la soledad y de manera oculta. Lo que registramos y representamos con los efectos de un pensar, son los malos entendidos a los que queda abandonado ineludiblemente, y sólo estos últimos llegan a exponerse como el pretendido pensamiento, constituyéndose la ocupación de los que no piensan"(1)

El texto citado es de Heidegger. Apunta hacia otra vez del absurdo. El absurdo como soledad e incomunicación. "Lógos" y "leguein", son términos de la razón, aparentemente fundadores de la comunicación y la comprensión. Viene Heidegger - como antes vino Nietzsche - y determina que en la razón, justamente, está la incomunicación. El pensamiento es tanto más profundo cuanto soledad. Pero una verdad, en última instancia incomunicable, no es una verdad absurda? O, en mejor paráfrasis: el absurdo de toda verdad auténtica.

Dejemos momentáneamente a Heidegger y a los planteos desesperados de un pensador que se sabe incomprendido. Volvamos a la verdad clásica, la comunicable, la universal. El portador de la verdad es el hombre. ¿Cuál es la verdad de ese portador de la verdad? En un mundo plenamente racional quedo justificado no como sujeto pensante sino como objeto, como ser-en-el-mundo, pensado. Sólo una armonía universal de la cual yo formaría parte, podría, aparentemente salvarme. Esto, en un universo spinoziano. Pero Heidegger se atrevió a ver aquello que Spinoza no pudo o no quiso ver: el ser existente-real-soledoso que hay "detrás" de todo sujeto pensante. Ese ser oculto y vivo y plenamente real y únicamente real, no se mitre de ideas, ni se contenta con una armonía universal ordine geometrico demonstrata. El ser auténtico que desemboca en la muerte. El conocer auténtico que desemboca en la soledad y en la duda y en el estrellarse contra el absurdo.

En un universo de ideas armoniosas la disonancia del absurdo se pierde y se diluye en una racionalidad más alta. Vida y muerte son, entonces, momentos distintos de un mismo Ser. Como las burbujas de agua en el mar. En calidad de burbujas somos mortales e imperfectos. En calidad de mar, somos eternos y perfectos. Así pensaba Spinoza. Así puede pensar cualquier hombre urgido a pensar. Pero Spinoza no vivía así. Pensaba la armonía, pero vivía el absurdo. Vida es existencia. Salida, evasión de marcos racionales y armónicas. Existencia es este instante, hic et nunc. Este instante es burbuja en el mar. El mar tiene sus leyes, sus razones, sus armonías propias e intrínsecas. Este instante, esta burbuja, no. Puede hablarse, idénticamente, de la humanidad, de la historia, del pensamiento. Empero, de mí mismo, cómo hablar, qué decir. Como dice Bergson de la Teodicea de Leibniz (al final de Les deux sources de la morale et la religion): todo ese brillante razonamiento caduca frente al específico dolor de una madre que presencia la muerte de su hijo.

Existo. Pienso. Y sigo existiendo. Y sigo pensando, creando marcos y saliéndome de esos marcos. Cualesquiera sean los sistemas racionales armónicos que creamos para salvar el sentido de la existencia siempre, en realidad vital y momentánea-instantánea, nos evadiremos de ellos e iremos más allá, más acá en la absorción óptica - y ya no ontológica - del aquí y el ahora en que somos.

Notas

(1) Martín Heidegger, Qué significa pensar?. Trad. H. Kahemann, Ed. Nova, Bs. As., 1958; pág. 163.

VII

El absurdo está en este instante que nunca está, en esta fugacidad que soy. Es el tiempo, que es la última realidad del ser, y que, no obstante, es inapresable, in-concebible, es decir irreductible a conceptos. Por eso donde falta la filosofía sobre la poesía que nunca ha cejado de describir melancólicamente esta fugacidad del ser. Representativo en suma manera en este terreno es el estro de Quevedo:

"Ayer se fue, mañana no ha llegado,
hoy se está yendo sin parar un punto,
soy un fue y un será y un es cansado".

El hic et nunc no admite objetivaciones geométrico-intelectuales. No es explicable, no es razonable. Cierto es que pienso en este instante; pero también es cierto que este instante que yo soy no es pensable sino después de haber transcurrido, cuando ha dejado de ser. Pienso, luego existo. Existo, luego pienso. "Luego" decimos, en sentido temporal. Luego, cuando ya es demasiado tarde, cuando el ser ya ha caducado y el pensamiento se establece, consecuentemente, en lo caduco. El absurdo es la imposible conciencia del presente. Es la burbuja que estalla entre el Sum y el Cogito.

Como Spinoza puedo pensar en la eternidad. Pero sé como Spinoza (el hombre real, el vital, el amante, el sufriente, el desesperante, el dichoso, el expectante, ~~el~~ de cada momento, el eternamente momentáneo) que, en verdad, no hay verdad, esto es no hay armonía. Sé que no hay identidad entre el orden y conexión de las ideas y el orden y conexión de los instantes que son nuestra existencia. Absurdo. Incomunicación entre el orden del ser y el orden del pensar. Des-entendimiento. De mí conmigo mismo. Del ser con mi ser. Del "yo pienso" con la Razón Universal. De este momento y el Tiempo.

El absurdo es paradoja. Por una parte ex-istir es salirse de continuo de los marcos de la razón totalizadora. Por otra parte, ex-istir es salir de continuo en busca de la razón y de la verdad. Por una parte sabemos que no existimos en la verdad. Pensamos verdades, pero nos nutrimos de credos existenciales cerrados a toda lógica. El "yo pienso" de Spinoza no es igual al "yo existo" de la misma persona. ¿Para qué buscar la verdad si de ella no vivo? No sé. Sé que debo saber. Hallamos verdades y prescindimos de ella en la pragmática del diario existir y sin embargo sabemos, por otra parte que no podemos existir sin la verdad. Un mar de contradicciones y paradojas. Volvemos ahora a memorar aquella frase de Descartes que ya citamos en páginas anteriores: "Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans..."(1) Sucesivos estados contradictorios del ser pensante. Y aquí está todo el ser: en la contradicción. Sin pretenderlo, el hombre-Descartes sale a relucir auténticamente por encima de todos sus razonamientos sistematizados, coordinados, inexpugnables frente a cualquier embate de la ley lógica de contradicción.

Existir- volviendo a nuestra metáfora- es comoverse continuamente en el finísimo borde que une y des-une el estallido de la burbuja y la despasionada y eterna inmensidad del mar.

Notas

(1) Vid. pág. 7.

VIII

La irracionalidad campea en el mundo. No sólo vista desde el ángulo del absurdo. Planteamos ahora la crítica de la razón vista por la razón misma. El último gran esfuerzo gnoseológico que conocemos, la Metafísica del conocimiento, de N. Hartmann, marca tajantemente los límites de la razón y los grandes "espacios" o "vacíos" irracionales que los bordean.

Las categorías del conocimiento son en sí mismas irracionales, incomprensibles. "Comprender significa entender a base de esos elementos, remontarse a ellos. De donde se sigue que los elementos categoriales mismos tienen que quedar necesariamente sin comprender. Para su comprensión se requeriría ya que lo que comprende, fuesen otros elementos, produciéndose así un regresum in infinitum, con lo cual sólo se diferiría el problema. Son, pues, irracionales"(1). Esta es la irracionalidad básica en la cual se apoya y sustenta el poder cognoscitivo-subjetivo-racional. Por otra parte, por el lado del objeto, el conocimiento se mueve constantemente entre lo dado y lo dable, entre el objectum y el obiectandum, y siempre queda un "residuo" de irracionalidad, impenetrable para la razón. "De esta suerte, la relación de conocimiento misma recoge un factor irracional. Presupone ya entre sus condicionadas la parcial irracionalidad del objeto. Precisamente no es verdad lo que sostiene el racionalismo de que solamente lo cognoscible interesa al conocimiento. Precisamente lo incognoscible es lo que para éste pesa más en la balanza, y no sólo negativamente, como su concepto límite, sino de modo totalmente positivo, como aquello que recibe en su fluir, como fuerza impulsora de su progreso, como esfera de atracción, por decirlo así, de su movimiento"(2)

No oremos entrar en un análisis de la obra de Hartmann. De su análisis fenomenológico del conocimiento queda bien claro la doble irracionalidad, del sujeto cognoscente y del objeto conocido, y que bordea como amplio margen el sector de entrecruzamiento de ambos momentos de la razón. Ciertamente es que Hartmann no ve en ello un defecto, sino el motor que moviliza al conocimiento y le imprime una dirección y ansia de progreso. Pero esto ya implica una valoración posterior y accesorio. Manteniéndonos en los límites de lo dado, aprendemos que somos y conocemos en un margen general de irracionalidad que nos rodea en todo nuestro ser y quehacer. En resumen le cuentas: el ser se manifiesta parcialmente racional, con un gran "residuo" de irracionalidad. Lejos estamos de la armonía y coordinación de un universo more Spinoza o more Leibniz.

Todo sistema de pensamiento parte de mí y vuelve a mí(3). Este "existo" es la evidencia más cercana y más lejana que yo tengo. Como cantaba Lope de Vega "No sé qué tiene la aldea/donde vivo y donde muero,/ que con venir de mí mismo/ no puedo venir más lejos". Existo, vivo, muero. La irracionalidad en sí no es aún el absurdo. El absurdo es la irracionalidad en mí.

Notas

(1) Nicolai Hartmann, Metafísica del Conocimiento, Trad. J. R. Armengol; Ed. Losada, Bs. As., 1957; T. II, pág. 638.

(2) Op. cit., T. I., pág. 291.

(3) De la reflexión del objeto al sujeto escribe Heidegger: "En efecto, cuanto más yestamente y más anteriormente está el mundo a la disposición como conquistado, cuanto más objetivo parece el objeto, tanto más subjetivo, es decir, tanto más apremiante, se eleva el sujeto, tanto más inconteniblemente se transforma la contemplación del mundo y la doctrina del mundo en una doctrina del hombre, en antropología". Martín Heidegger, Sondas Perdidas. Trad. J.R. Armengol, Ed. Losada, Bs. As., 1960; pág. 82.

IX

El absurdo es mi existencia. Fuera de mi existencia nada tiene sentido ni deja de tenerlo. Nada requiere tener sentido. Sólo yo me pienso, sólo yo me pre-ocupo. Me pienso pero nunca concluyo de pensarme. Al pensar ya estoy presuponiendo un sentido. Ese es mi "credo" óntico(1). Credo quia absurdus sum.

Soy. Este es el horizonte infinitamente incomensurable de mi ser e infinitamente minúsculo de mi conocer. A partir del "soy", la existencia comienza a desplegarse en atisbos de verdad que no coinciden precisamente con las verdades sistemáticas de los grandes racionalistas. Soy. Puedo ser. Soy una posibilidad. Puedo ser de cualquier manera. Ninguna es necesaria, ninguna es forzosa e indispensable. Soy dispensable. Soy en el mundo. Sujeto frente a objetos. Pero como bien nos enseña Hartmann a todos los objetos les es perfectamente indiferente mi existencia subjetiva. Su ser consiste en prescindir de mí.

Algo hay en mí de "lógico". Pero no soy "logos". El "logos" marca una causalidad, una necesidad entre sucesos. En mí se representan y se acumulan sucesos innecesarios. A partir del ser, debo seguir siendo. Pero ante todo puedo no ser en general. Soy innecesario. En mi origen, en mi finalidad, en mi sucesión de pasos. Innecesario mi nacimiento; inexplicable e imprevisible mi muerte. Mi vida es el puente que une ambos cabos innecesarios. Ambos cabos deben unirse de alguna manera. Empero esa "alguna manera" es totalmente gratuita y arbitraria. Aun si ignorara ambas innecesiedades que me dan origen y me dan fin (el nacimiento, la muerte), aun entonces el absurdo quedaría plenamente en pie. El puente - mi vida- seguiría siendo innecesario, injustificable, porque siempre sería una posibilidad entre infinitas, un ser que podría ser de otro modo, un ser radicalmente contingente, innecesario, ilógico.

Pienso. No es menester que piense mi nacimiento, mi muerte. Pienso, ahora. Puedo quedarme y detenerme en este instante. Mi ser es este instante. Es el primer dato inmediato de mi existencia. Estoy lejos de los razonamientos cartesianos. Pienso, ergo pienso que no es necesario que piense en esto que pienso. Pienso, aunque bien podría no pensar. Podría hacer cualquier otra cosa. Todo hacer es "equivalente" en el quehacer cotidiano. Aquí, estrictamente, no hay escala de valores válida. Algo hay que hacer para existir. Este "hacer" podría ser reemplazado por cualquier otro "hacer". Un hombre ama. Repentinamente se detiene y piensa "¿Qué diría esta inmensidad de mundos si fuesen a contarles que aquí, en el maestro, un guañillo insignificante llamado mujer quiso a un hombre en vez de querer a otro?"(2). Aquí se involucra todo el dramatismo del absurdo. Una mujer ama a un hombre y está realizando un acto absolutamente innecesario. Innecesario porque ama; podría no amar. Innecesario porque ama a este hombre; podría amar a otro hombre. Una mujer entre mil'ares de mujeres; un hombre entre millares de hombres. No obstante se pretende (en el trasfondo desesperado del credo) que esta sea la mujer, que éste sea el hombre, y que esto sea el amor. Culminación pletórica del absurdo.

Notas

(1) Todo puede ser sentido. Sobre todo la pregunta sobre el sentido. Citamos a E. Nicol: "El sentido no depende de que los hombres se sientan subjetivamente apoyados por un determinado fundamento existencial... el sentido es la forma de ser constituida de un ente que por ello tiene un sentido existencial, inclusive cuando lo niega". Eduardo Nicol, Metafísica de la expresión. Ed. F.C.E., México, 1957; pág. 329.

(2) Benito Pérez Galdós, Realidad. Ed. Losada, Bs.As., 1944; pág. 256.

XI

La existencia es absurdo. La fe en la existencia es una de sus manifestaciones, o, si se quiere, la manifestación básica y primordial sobre la cual se edifican las restantes. Al respecto decía Kierkegaard: "La fe espera también en esta vida, pero - uno lo nota muy bien - en virtud del absurdo y no de la razón humana; de otra manera es simplemente cordura de vivir y no fe"(1) Hay fe, porque no hay cordura de vivir; hay absurdo, porque no hay razón absoluta para este ser que necesita razón de ser.

Soy. Soy libre. Soy frente a una multiplicidad de posibilidades. Debo elegir. Nada de lo que elija será necesario. Siempre cabrá pensar que podría haber elegido de otro modo. Soy absurdo porque soy la negación del otro modo siempre posible y factible. Necesariamente soy libre y necesariamente no soy necesario. Esta es la paradoja de mi ser. El absurdo equivale a mi libertad. Mi libertad lo corrobora. El personaje de Galdós que citamos en la página anterior se contempla desde las estrellas y encuentra que todo es nada, que su existencia está desprovista de sentido. Todo es fortuito, azaroso, implacablemente sin necesidad lógica.

Existo, luego pienso. Luego. En perspectiva de pasado. Soy pasado en triple perspectiva:

- 1) Ser es pasar, transcurrir, transitar. Para contingencia.
- 2) Ser es reconocerse en el pasado. Lo que fue, lo que no es. Caducidad.
- 3) Ser es hacerse pasado, pasar-se, trascenderse. Estar fuera de sí.

Tres perspectivas ~~que~~ dialécticamente separadas pero que conforman una unidad indisoluble y rigurosamente absurda: el ser que nunca es. Soy pasado, Soy un ser pasajero. Desde luego, creo. Creo en mi existencia. Creo en mi ser. Me contemplo retrospectivamente y transformo mi pasado en historia. En la historia toda contingencia se pierde, y cada instante adquiere sentido y necesidad. La mirada histórica transforma todo lo que fue - y que fue accidentalmente, fortuitamente - en algo que debió ser, que no-pudo-ser-de-otra-manera. La historia me salva.

Sí, la historia me salva. La historia es la "reconstrucción" posterior que el "pienso" hace del "existente". Es la exégesis de mi ser. Pero para que la historia me salva también es necesario que "crea" en ella, ~~en~~ su validez. Reclama también un acto de fe. Nada de racional hay en ella, nada de lógicamente justificado. No hay garantías. Ni a priori, ni a posteriori.

Con-templare, como la raíz latina lo denota, es observar desde lo alto de un templo. Sólo así puede percibirse al objeto en perspectiva total. Así también me contemplo. Luego, después de haber existido, y me enmarco en cuadros históricos. Contemplo mi pasado y lo considero necesario. Dulce ilusión para procurarse una dulce salvación. No me resigno a ser pasado. Quiero ser aquí y ahora, y ayer, y siempre. Sobre todo siempre. Sólo la eternidad puede salvarme y justificarme.

Escipión se eleva, como el personaje de Galdós, hasta las estrellas y desde ahí se contempla. ¿Qué ve? Su infinita pequeñez(2) Es el presente absoluto frente a una contemplación absoluta que se presenta como irredento, como definitivamente huérfano y sin-sentido.

Notas (1) Søren Kierkegaard, Diario Intímido Trad. M. A. Rosco: Ed. S. Rueda, 37 Ato., 1955, pág. 115

(2) Cicerón, Somnium Scipionis, III, 16: "Iam ipsa terra ita mihi parva visa est ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, xpaeniteret".

XII

Tres datos se engloban en mi instante presente: mi existencia, mi pensamiento, mi libertad. Yo soy mi libertad, efectivamente. Puedo amar a A o a B. Lógicamente es indiferente a quién ame. Lógicamente también es indiferente que ame o deje de amar. Es la razón, justamente, la aplicación de una lógica pura e inescorrible, la que patentiza la fundamental ilogicidad de mi ser, esto es el absurdo.

Por eso pienso. No porque sea una "cosa pensante". Precisamente porque no soy mera razón, es menester que razone, que me procure una razón. Esta es la tarea de la filosofía. Filosofar es trascender la esfera del ser-sin-razón hacia una esfera suprema que depare la razón-de-ser. "El conocimiento filosófico más bien apunta a una esfera del ser completamente distinta que se encuentra afuera y más allá de la mera esfera del mundo circundante del ser"(1)

Filosofar es ex-istir. Salir de esta circunstancia limitada y procurar encontrar un horizonte absoluto en el cual se pueda reposar y ser perentoriamente. Toda filosofía es una suerte de misticismo, una suerte de anhelo infinito hacia lo infinito. Todos los conceptos sistematizados no alcanzan a encubrir la problemática inmutable del ser que quiere ser. Detrás de los conceptos, como dice Unamuno, está la "brasa" vital que los hace nacer, esa "brasa" de anhelo, de ansia, de tensión. Los fríos conceptos no alcanzan a encubrirla. El fuego chisporrotea.

Teresa de Jesús en sus Avisos nos recomendaba: "Acuérdate que no tienes más ~~que~~ un alma, ni has de morir más de una vez, ni tienes más de una vida breve, y una, que es particular, ni hay más de una gloria, y ésta eterna, y ^{de más} ~~de más~~ de mano a muchas cosas"(2) Pero es difícil recordar. Vivir, después de todo, consiste en olvidar todo eso que deberíamos recordar. A veces recordamos. Y conviene puntualizar que el verbo "recordar" significa prístinamente "despertar". A veces, pues, despertamos. Despertamos en pleno sueño de la vida y procuramos saber el enigma que detrás de ese sueño se ~~oculta~~ oculta. Creemos que hay tal enigma. Vivir, antes de todo, es crear.

Notas

(1) Max Scheler, La esencia de la filosofía. Trad. Elsa Tabernig, Ed. Nova, Bs. As. 1958; pág. 44.

(2) Teresa de Jesús, Avisos, 68. en Obras, Ed. Poblet, Bs. As., 1941. T. II, pág. 43

CAP. V:

LIBERTAD Y DEFINICION

I

Existo. Soy libre. El ser libre no es una cualidad del ser. Eg la existencia. El término "libertad" es multívoco y se lo aplica en distintos planos. Raymond Arón(1), por ejemplo, pluraliza la libertad en distintas acepciones: libertades formales y libertades reales. En una fenomenología de la existencia, en cambio, la libertad no depende de lo social, de lo político, o de lo psicológico; no es una facultad, ni una cualidad, ni un derecho. Es la existencia misma en cuanto tal. Existir es hacer el quehacer. En cada hacer se deposita la libertad. Más aún: como explica N. Berdiaeff, la libertad, estrictamente, precede al ser y en ella consiste, justamente el fondo misterioso y enigmático del ser.(2)

Existo. Soy libre. Soy alguien que hace algo. Soy algo que debe hacerse. Entonces pienso. Pienso qué hacer. Libertad es el fieri de la existencia. Quiero pensar-me. Pero la libertad se juega en lo que haré, en el arco de tensión que va del presente al futuro. Y el pensamiento, en cambio, sólo respecto del pasado puede saber y afirmar. Estrictamente no puedo pensar mi libertad, esto es mi quehacer a punto de hacerse. Existo, luego pienso. Luego, después, demasiado tarde. Puedo pensar únicamente mi libertad ya jugada, ya apostada. El fieri mismo es impensable, inaprehensible en términos conceptuales.

La libertad es al absurdo absoluto de este instante absolutamente contingente. Todo puede ser. Nada es necesario. Ergo soy libre. O, si se quiere, puede invertirse el razonamiento. La ecuación es la misma vista desde cualquier ángulo. Es el punto exacto donde se des-encuentran conocimiento y vida. Sólo el pasado puede ser sabido. Sólo el futuro puede ser esperanzado-vivido. La libertad niega, pues, el conocimiento puesto que niega la pre-determinación y la determinación ex post. No en vano, durante largos siglos, filósofos y teólogos estuvieron titubeando entre la "Providencia" divina y el "libre arbitrio" humano, es decir entre "sabiduría"(que niega la libertad) y "libertad"(que niega la sabiduría, aún la de Dios). No podían abandonarse a ningún extremo.

Tempoco me abandono a ningún extremo. Me quedo en el medio, titubeando, vacilando. Soy mi libertad. Y mi libertad se manifiesta ante todo como titubeo, como vacilación. La duda y la incertidumbre conservan en grano más puro de la libertad. Es el vacío del conocimiento. Así como la libertad es el vacío del ser. Vacío en cuanto me impele a hacer algo para llenarlo. Entre el ser y el deber ser, se establece esta momentaneidad en que debo decidirse una posibilidad de ser entre mil otras. La libertad es este estar a punto de ser. Constantemente soy libre, y constantemente pierdo mi libertad en el justo instante en que decido y elijo. La libertad me impulsa pues, paradójicamente, a negar la libertad, a llenar el vacío, a transformar la duda en evidencia fáctica de un acto realizado. La libertad es mi ser y la negación de mi ser, y así sucesivamente ent un progressus ad infinitum.

Notas

(1) Vid. Raymond Arón, Essai sur les libertés. Ed. Calmann-Lévy, París, 1965.

(2) N. Berdiaeff, Vérité et Révélation. Trad. A. Constantin; Ed. Delachaux et Niestlé, París, 1954; pág. 74: "La liberté est plus originelle que cet être, et ne peut être déterminée par le nôtre; elle est sans fond, ni fondements. Dans la rationalisation et la détermination, c'est-à-dire dans l'objectivation, la liberté disparaît".

II

Soy mi pasado, o soy mi futuro. Soy el que ya no soy, e el que aún no soy. Sólo retrospectivamente puedo conocerme. Retrospectivamente contemplo los pasos de mi vida y construyo con ellos un camino, un destino, es decir un camino que conduce a alguna parte. Es decir un sentido. Retrospectivamente pareciera que mi libertad elige mi vida. La sucesión de presentes accidentales y contingentes se tornan necesarios y significativos en la trama de mi vida que contemplo y reconstruyo contemplando. Reconozco, con Platón, que conocer es recordar. En la trama del pasado contemplado, también se aplica la visión de Aristóteles: cada acto es potencia y cada paso conduce inexorablemente a otro paso ya incubado en el anterior. Sobre todo descubro que Berkeley tenía razón: esse est percipi. Ser es ser percibido, y para poder ser percibido es necesario haber sido.

En perspectiva de pasado, la libertad parece ser una fuerza oculta que me va conduciendo, que me va haciendo ser y hacer. Me percibe, y percibe mi libertad como mi fatalidad. Contradictio in terminis. Pero así existo y así pienso: saltando contradicciones.

El pasado es percibido por el presente y parece tener sentido. El sentido, en efecto, nunca es la verdad de mi vida; es su apariencia. Detengámonos en esa apariencia. Cuando conozco la trama de mi vida es porque la trama ya está hecha, consumada y consumida. Este conocimiento es, por lo tanto, totalmente inútil. Empero si como conocimiento no me brinda utilidad alguna, al menos puede brindarme el consuelo de saber que hay una trama, un sentido, una concatenación lógica y necesaria de acontecimientos. Consuelo a medias, desde luego, porque sobre todo me urge saber no lo que fui sino lo que seré. Y esto es incongnoscible.

Sé que viviré. Sé que moriré. Y que no sobre-viviré. He de morir y, finalmente, no podré conocerme. Cesará el proceso de contemplación retrospectiva. Finalmente el conocimiento, aún como en cuanto conocimiento-de-pasado, es imposible. La trama quedará deshilvanada, deshilachada y todos los "sentidos" cosechados a través del tiempo se perderán en la nada. Porque ser es ser percibido, y finalmente no podré percibirme. El último instante se queda totalmente solo: sin pasado, sin futuro. Libertad de ser para un último instante que no depende de mí, de mi libertad y que me hace depender ineludiblemente de él.

Me contemplo. Soy lo sido. Apariencia de sentido en la trama de los pasos dados. Los pasos parecen construir un camino que conduce a algún lado. Finalmente queda trunca la percepción, el conocimiento, y sobre todo - en consecuencia - la trama y el sentido de la trama. El "accidente" final torna a accidentalizar todos esos momentos pasados que, al ser percibidos, fueron esencializados como parte de una totalidad mayor con razón de ser y con destino.

Soy libre, es cierto. Pero ¿qué puedo hacer con mi libertad? ¿qué sentido tiene que haga algo? ¿qué es ser libre sino, sensu stricto, preguntarse ~~como~~ infatigablemente por el ser y el quehacer y la razón de ser? Hay que liberarse de la libertad. Libertad, en un plano más profundo, es rebelarse reflexivamente contra esta sucesión de pasos que jam así llegarán a configurar una trama con sentido, un drama con desenlace. El drama consiste justamente en que no hay desenlace. Hay trunquedad, no más. Soy libre para rebelarme contra esta libertad que me hace ser para nada. En ciertos extremos ya no procuro saber; procuro, al menos, no engañarme.

III

Quiero ser para algo, para alguien. Toda la filosofía clásica seguía la línea racionalista-causalista. Preguntaba por el por qué. Dado que el por qué racional está vedado y descartado por el absurdo, apelo existencialmente a otra pregunta más radical que no debe responder a exigencias de mi entendimiento sino a humildes exigencias de mi propia vida: para qué, para quién.

En un universo spinoziano la trama individual de los actos realizados se engarza y se incluye en una trama mucho más amplia, en una trama universal, protegida por Dios, puesto que ella misma es Dios. No es un universo particularmente brillante y alentador. Niega la libertad, prácticamente. Paga el precio de una existencia propia auténtica por un solo valor último: la seguridad frente a lo Absoluto.

Mi universo no es spinoziano. Más bien se pliega a la fórmula de Berkeley. (Aunque quizá el mismo Berkeley estaba muy lejos de soñar siquiera a qué extremos esa fórmula podía conducir.) Debo percibirme, porque debo ser. Sólo es lo que es percibido. Existo, pienso. Existo para pensarme, para darme consistencia a través de la percepción mental. Empero la percepción que tengo de mí mismo es tan contingente y tan caduca como este mí-mismo que ante ella se despliega. Es trunca, parcial, pasajera. Cuando muera morirá conmigo la trama, el sentido y la percepción de ambos.

Mi universo es temporalidad liberada por mi libertad y cerrada por mi muerte.

Vivir se dice vulgarmente "matar el tiempo". El instante es el "rato". Y como nos enseña Unamuno el "rato" es etimológicamente el "rpto", la inspiración de mi libertad a punto de crear mi ser en alguna decisión. Citemos más completamente a Unamuno: "Etimológicamente el rato es el rpto, el arrebató. Y la cuestión es pasar el arrebato pero sin dejarse arrebatar por él, sin adquirir compromiso serio, sin comprometerse. De otro modo le llamamos a esto matar el tiempo. Y matar el tiempo es la esencia acaso de lo cómico, lo mismo que la esencia de lo trágico es matar la eternidad"(1)

Vivir el tiempo o matar el tiempo, that is the question. La vida exige una percepción definitiva y definitoria. Adán da nombres a todas las cosas que le rodean y finalmente se encuentra solo, sin nombre para sí mismo. Porque Adán no puede darse nombre. Adán no puede percibirse totalmente y definitivamente, y por lo tanto está expulsado del paraíso racional de la definición de su propio ser. Para ser debe ser percibido. Vivir es ser percibido en la vida, en la trama tramada, tramante, tramable.

Ergo, necesito ser percibido. Existo y pienso, y descubro en plena marcha de pensamiento que no son una cosa pensante sino, más bien una cosa que necesita ser pensada; no soy un ente cognoscente, sino un ser que requiere ser conocido; quiero percibir, sí, pero aquel horizonte desde el cual yo mismo me transforme en percibido. Quiero ser percibido. Quiero ser. No es un capricho. Es mi necesidad más óptica. Es mi necesidad de ser necesario. Necesito ser percibido absolutamente porque necesito ser absolutamente. El rato debe ser rpto y la vida debe ser arrebató ante alguien. Alguien que no soy yo. Porque yo moriré. Alguien que me sobreviva. Sin no, mi libertad no es más que el absurdo gratuitamente diseminado en actos sin sentido. Y entonces debería concluir con Antonio Machado, entre melancolía, desesperación, resignación:

"Y ha de morir contigo el mundo tuyo,
la vieja vida en orden tuyo y nuevo?
Los yunques y crisoles del tu alma
trabajan para el polvo y para el viento?"

Notas (1) Miguel de Unamuno, San Manuel Bueno, mártir, (Prólogo). Ed. E. Aguado, Madrid, 1966; pág. 16.

V

Apparentemente vivimos para el futuro. Apparentemente vivimos para el pasado. Entre estas coordenadas aparienciales se mueve mi presente, esta mi libertad, mi apertura al mundo. El futuro es lo no-dado-todavía. El pasado es lo ya dado. El pensamiento sólo puede percibir lo dado. Cuando digo "mi vida" pienso en ambas coordenadas aparienciales. El que fui. El que seré. "El", así dicho en tercera persona objetivada. Cuando pienso yo soy "El que..." Porque me percibo y se ipso me objetivizo. Percibir es objetivar. Objetivar es trascender hacia un mundo de objetos. Esta es una de las faces del existir, del salir de sí. Dejar de ser sujeto para percibirse en un mundo objetivo. Sólo así puedo percibirme: abandonando mi propia subjetividad. No tengo alternativa. Existo para la apariencia. Porque percibir es hacer aparecer al ser de alguna manera, dentro de algún contexto, dentro de algún marco significativo. No tengo más alternativa que enmarcarme significativamente.

Existo y pienso y descubro el ser objetivo(1). No estoy solo. Soy en el mundo en un contorno de objetos y de seres que me rodean, que no son mi yo, pero que están en relación conmigo, directa e indirectamente. Directa o indirectamente me hacen ser. Pienso que todo es contingente. No concibo a mi existencia como necesaria, y tampoco puedo concebir la necesidad del resto de la existencia. Son datos, como yo. Están dados. Pero no responden a ninguna necesidad onto-lógica. Podrían no existir. Mi contingencia fluye y refluye sobre mi contorno. Existencia absurda. Está. Podría no estar. Esta piedra en el camino. Este hombre en el camino. Esa piedra que cae sobre ese hombre. Ese hombre que arroja esa piedra. Niñedades o grandezas del existir cotidiano.

Somos. Estamos absurdamente. Cada ente ejerce su propia libertad de ser frente a otros entes. Libertad, por ende, absolutamente relativa. Unos objetos le ocurren a otros objetos. Atendamos a la raíz latina del verbo ocurrere: correr delante, ir, salir al encuentro.. Atendamos también a la raíz latina de objectus: lo que se arroja adelante; obstáculo, barrera. El objeto es lo arrojado en pleno movimiento óptico en cierto contorno. Pero puesto que en el contorno hay otros entes, cada ente es, indefinidamente obstáculo de otro ser, limitación de su libertad de ser. Soy libre para ser limitado, para ser ocurrido.

Volvemos a Nicolai Hartmann: "En efecto, si el sujeto es un existente entre los demás existentes, y no, como pretendía el idealismo empírico, el único, su condicionamiento y denominación, por otro existente ni siquiera puede ponerse en discusión. Donde todo está en relaciones y todo se halla condicionado y determinado recíprocamente, sería incomprensible que precisamente el sujeto no estuviera incluido en el trenzado de estas relaciones y no pudiera ser determinado por otro existente. (...) El conocimiento consiste entonces precisamente en una determinación del sujeto por otro existente: el objeto"(2) La piedra y yo, en consecuencia, nos ocurrimos recíprocamente. El ser es en un trenzado de ocurrencias que transcurren. Ahí se juega mi libertad. Ahí se juega, también, mi definición, el "qué-soy-yo". Sólo Dios puede dejarse ser sin necesitar de definición(3). A mí no me basta con ser; requiero un nombre, requiero un sentido.

Notas

(1) Bien dice Friedrich Jodl que el descubrimiento del sujeto por el "logito" debería contraer la consecuencia lógicamente inmediata del descubrimiento del objeto. Descartes evade esta consecuencia. Vid. Friederich Jodl, Historia de la filosofía moderna. Trad. J.R. Armengol; Ed. Losada, Bs. As., 1951; pág. 145.

(2) Nicolai Hartmann, Metafísica del Conocimiento. Trad. J.R. Armengol, Ed. Losada. Bs. As. 1957; T. II, pág. 380.

(3) Vid. Exodus III, 14: "Seré el que seré". En hebreo: "אני ה' אלהי אברהם",
El ser sin definición.

VI

Bios es el ser sin determinación, según el texto bíblico citado. Yo soy el ser indeterminado, pero que debo determinarme y que estoy constantemente determinandome en una circum-stantia. Pero no es una determinación que sale de mí sino que me viene a mí en mi estar "trenzado" entre objetos. El objeto determina al sujeto, leamos en Hartmann. Ver un árbol implica sufrir la impresión de ese árbol. Es la relación entre el árbol y mi ser. Hartmann estudia la relación de conocimiento, pero entiende que esta relación puede darse gracias a una relación previa existente entre nosotros, y que consiste en nuestro conjunto estar en el mundo. Relación óptica de ocurrencias o con-currencias.

Empero, para ser debo conocer. Contemplo al árbol. El árbol deja su imagen en mí. Me modifica, me impresiona, me determina. Pero es un monólogo. Yo le soy indiferente al objeto que me sale al paso. Yo necesito de él, cognoscitivamente. El prescinde de mí. Soy un existente entre otros existentes, pero me diferencia de todos porque tengo conciencia, porque percibo. Percibo mi contorno, pero mi contorno no me percibo. Soy prescindible. Soy ignorable. Necesito de los objetos que me rodean. Ellos no necesitan de mí. No necesitan de nada. Existo, pienso. Y ello es un monólogo. En cuanto sujeto me siento plétóricamente libre y plétóricamente solo dentro del mundo que me envuelve.

Erge est percipi. Adán, el percipiente, da nombres, define. Pero no basta. Quiero ser para algo, para alguien. No basta percibir. Quiero ser percibido. Entre un contexto de entes soy un objeto ocurrente-transcurrente. Busco una objetividad más alta. Necesito ser percibido, definido. Esto de ser dentro de un contorno es un dato que se me impone, mas, por otra parte es un dato que ~~me~~ reclamo y requiero. Porque sólo y tan sólo en un contorno puedo ser para algo, para alguien. Idealmente supongamos que soy absolutamente libre para elegir un contorno. Pero no es este el problema, mi problema. Mi problema radical es mi menesterosidad de definición.

Definir es establecer límites. Paradójicamente, para ser, para ejercer mi libertad debo "encerrar" previamente a esta libertad dentro de ciertos límites, en una circunstancia. No hay libertad en el vacío, no hay libertad absoluta. Pero una vez dado el contorno (y poco importa establecer si este "dato" significa impuesto o elegido) se abre en él el vacío de mi libertad, es decir la apertura del ser entre los muros que "le ocurren" a ese ser. Libertad es vacío en procura de un contenido. Libertad es "Sorge" de definición. Soy libre es decir me encuentro en una circunstancia que me permite obrar de una u otra manera. No hay libertad en el vacío, pero la libertad introduce el vacío y luego tiende desesperadamente a llenarlo, a suprimirlo. Nueva manifestación del absurdo.

El personaje de Galdós no comprende. Tampoco comprende Denton, personaje de Büchner: "No comprendo por qué no se quedan todos parados en medio de la calle y se ríen en la cara. Quiero decir, deberían reírse desde las ventanas y las tumbas, el cielo debería reventar y la tierra revolcarse de risa" (1) Anotemos, marginalmente, que también se ha dicho que de todos los seres existentes, sólo el hombre es capaz de risa, porque - adjuntamos-sólo él es capaz de vivir absurdamente en la contradicción

Notas

(1) Georg Büchner, La muerte de Denton. Trad. A. Cahn, Ed. Nueva Visión, Bs. As. 1960; págs. 37.

VII

Existo, luego no existo solo. Soy en el mundo. Soy en un contorno. Directa o indirectamente hay otros seres que están en relación conmigo, que influyen sobre mí y me determinan. En ese contorno ejerzo mi libertad, mi posibilidad de abrir un vacío en el ser para, consecuentemente, llenarlo de algún quehacer. Soy relativamente libre porque soy en un mundo que me limita. Además procuro para mí una limitación, una definición. La limitación es, al mismo tiempo, negación de mi libertad y anhelo de mi ser libre. Si fuera absolutamente libre, sería absolutamente indefinible, inaprehensible(1)

Soy en un mundo. Percibo ese mundo, los objetos que lo componen. No puedo aceptar la ingenuidad - aunque gnoseológica, no más- de Berkeley que supone la suspensión de las cosas en el no-ser cuando dejan de ser percibidas por mí. En realidad no necesitan ser percibidas. Yo soy quien necesita percibir las. Yo necesito un contorno. Soy el paradójico pájaro que necesita encerrarse previamente en una jaula para poder moverse, luego, dentro de ella libremente. Mi existencia es un ensayo continuo de mi libertad para procurar una definición de mi ser. Porque soy el ser sin definición, soy el ser para la definición.

El Eclesiastés enseñaba: "Mejor es la fama que el buen unguento, y el día de la muerte que el día del nacimiento"(2) Los talmudistas interpretaron este versículo: Cuando el hombre nace nadie sabe qué será y qué se hará de él; sólo cuando muera podrá establecerse qué fue, sólo la muerte puede otorgarle una definición definitiva. Hasta aquí el texto bíblico y la interpretación talmúdica. Correctos ambos; perfectamente lógicos y aceptables. Pero la vida rechaza una definición otorgada post mortem. Necesito una definición en vida. Bien acotaba Lope de Vega: "Porque la vida es corta; /viviendo todo falta, /muriendo todo sobra". La definición definitivamente concedida por la muerte es también definitivamente inútil; sobra.

En vida no puedo lograr una definición definitiva. Constantemente ejerzo mi libertad. Constantemente hago algo y dejo de hacer algo; en ello va implícita una definición precaria y pasajera de mi ser. Definirme y redefinirme. Hacerme y rehacerme. Este es el curso dramático de mi existencia. Nunca soy igual a mí mismo. El principio lógico de identidad no cuenta conmigo. Soy ilógico, soy absurdo, soy en trance perpetuo de ser, y, por ello mismo, en peligro perpetuo de no llegar-a-ser nunca. Empero, según insinuamos, mi vida no es totalmente mía, ni lo es mi libertad, ni lo son, consecuentemente, los instantes que transcurren y que arrastran consigo parte de mi ser, parte de mi quehacer-en-pos-de una definición. Existir es enajenarse. No sólo porque continuamente salgo de mí. Salgo hacia el no-yo, dependo de él. Mi ser no es totalmente mío porque depende- está en suspenso- de otros.

Notas

(1) Hay ideas para las cuales no bastan los razonamientos. Sobre todo la idea del existir-absurdo-libre. Brota impulsivamente de la vida más bien que de la razón. Así encontramos un trozo literario (según vieja definición la literatura es "espejo de la vida") Antoine de Saint-Exupéry nos narra la liberación de un esclavo: libertad sin límites que se torna tragedia, carencia de sentido. "Aquel tendero árabe, aquellos transeúntes, todos respetaban en él al hombre libre, compartían con él sus sol igualmente, pero ninguno había mostrado tampoco necesitarlo. Era libre, pero infinitamente, hasta el punto de no sentirse pesar ya sobre la tierra". Antoine de Saint Exupéry, Tierra de hombres. Trad. E.J. Paz, Ed. Troquel, Bs.As. 1966, pág. 94. Patentemente se muestra en un plano puramente existencial que la libertad se amula frente a la necesidad de ser necesario, necesidad de definición, de limitarse frente a algo o frente a alguien para quien soy.

(2) Eclesiastés, VII, 1. Idea semejante se encuentra en Isaías, LVI, 5.

CAP. VI:

SER EN EL ENCUENTRO

I

El yo postula al no-yo. El sujeto exige un objeto. La existencia reclama una circunstancia. Sobre el no-yo se vuelca mi libertad. Ahí sale mi acto, ahí se realiza, ahí cobra contenido, estructura, sentido. Mi acto es, pues, mi enajenación. Hay cosas que percibe y que no me perciben. Me interesan, pero yo no les intereso. Finalmente me vuelco hacia los entes que pueden interesarse por mí, que pueden percibirme. En mi contorno hay seres humanos. Son no-yo, pero son como-yo. En mi contorno el ser humano es la evidencia que oscurece todas las otras evidencias circunstanciales.

El ser humano es mi prójimo. Las cosas no lo son. Son siempre lejanas-a-mí. Sólo un esfuerzo poético o metafísico-místico puede acercarlas a mí. Lo humano, en cambio, siempre me es cercano, inmediato. "Nada de lo humano me es ajeno", dijo el poeta, sin estipular con ello una verdad poética, sino una evidencia primariamente existencial.

Mi relación con las cosas es una relación fracasada; es mía, no más. Con el ser humano la relación puede ser bilateral, puesto que puede percibirme. En el mito del Génesis es establecida claramente esta disyunción entre dos posibilidades de relaciones. Adán se encuentra en un contexto de cosas, animales, vegetales y les da nombres. Pero sigue estando solo. Rodeado de entes y fundamentalmente solo. Hasta que "nace" la mujer y la denomina "huesos de mis huesos y carne de mi carne".

El otro es mi alteridad. Tiene que ver conmigo. Eventualmente será mi hermano, mi enemigo; el objeto de mi amor, de mi odio, de mi atracción, de mi repulsión. Pero es sujeto como yo. Siente algo frente a mí. No le soy indiferente. (Y aun si le fuera indiferente, esta indiferencia nada tiene de común con la indiferencia de las cosas. Será una postura especial que adopta frente a mí, una manera de "tenerme en cuenta".) Puede percibirme. Somos entre nosotros.(1)

Algo ocurre y transcurre entre nosotros. Ya no pregunto para qué existo. La pregunta se hace más concreta: para quién existo. Hay un "quien" en mi camino. Parece existir para ojos eventuales que eventualmente me perciben, me observan. Revengo ahora a las meditaciones básicas. Existo, ergo tú existes. Ser es ser percibido. Tú eres el testigo de mi existencia. Soy, por lo tanto alguien me percibo. "Vosotros sois mis testigos" - dice Dios.(2) Toda existencia necesita ser atestiguada por alguien, aun la de Dios, aun la mía, sobre todo la mía. Si existo, alguien debe existir. Ser es ser atestiguado.

Notas :

(1) En Génesis II, 18 Dios habla de crear para el hombre "una ayuda frente a él". El texto hebraico dice /אֵיבָהּ/ que puede significar tanto "frente" como "contra". Esta ambigüedad es explicada por los rabinos de la siguiente manera: ora puede ser una ayuda frente a él, ora "contra él". Depende de la forma que la relación tome. Nada está pre-determinado.

(2) Isaías, XLIII, 10.

II

Decimos: nosotros. Pienso que existo, e inmediatamente pienso que existimos. Aquí plantea Merleau-Ponty la aporía del salto del "yo" al "nosotros". "Mais la question est justement là: comment le mot Je peut-il se mettre au pluriel, comment peut-on former une idée générale de Je, comment puis-je parler d'un autre Je que le mien, comment puis-je savoir qu'il y a d'autres Je, comment la conscience qui, par principe, et comme connaissance d'elle-même, est dans le mode de Je, peut elle être saisie dans le mode du Toi et par là dans le mode du On?"(1)

¿Cómo puede el yo salir de sí mismo? Empero consideremos que hay que invertir el interrogante: ¿cómo puede el yo volver a sí mismo? Porque, realmente, el yo se encuentra ya salido-de-sí; ese es su dato primere. Ser en el mundo es encontrarse fuera de sí. El problema es cómo volveré a mí, cómo me retomaré, o, más extremamente, ¿puedo volver a mí y retomarame? La esencia de mi salida de mí decidirá sobre la posibilidad de mi retorno a mí.

Estoy en el mundo, entre objetos, entre hombres. Estoy salido de mí. Estoy volcado hacia otras existencias, me guío por ellas, existe para ellas, me muevo en función de ellas. Esta circunstancia general no es elegida por mí. Ser es ser en el encuentro con otros seres. No salgo de mí para encontrarte. Porque ya estoy salido de mí, por eso, justamente, puedo encontrarte.

Y no estoy solo. Todos los seres están fuera de sí. Hay una suerte de es-stasis cósmico. No es que los entes primero son y luego se encuentran. Se encuentran siendo; son en pleno encuentro. Claro que, de todos los seres sólo el hombre sabe - o puede saber- que su ser se juega en el encuentro con otros seres. Estar en el mundo es encontrarse con un mundo. Yo soy sucesivamente mis encuentros sucesivos.

El otro es el ser que me sale al encuentro. Es no-yo, como-yo. Es el único ser que realmente me interesa en este mundo. Puedo maravillarme contemplando las estrellas, admirando las flores, meditando el cosmos, preguntándome por el origen y por el fin de todas las cosas. Pero hay una sola pasión de la cual no puedo arrancarme: este existe que, a su vez, dice: existes, este yo que va hacia otro-yo. Mi prójimo, mi reciprocidad, mi percipiente. Hacia él voy porque él va hacia mí. Ingenuamente pregunto qué haré. Rigorosamente sólo cabe preguntar qué haremos.

No existe lo dado. Nada es "dado". Todo puede darse. Sólo es el fieri del ser. Porque todo lo que es, es en referencia a otro ser.(2) Lo dado se da respecto de mí, y, consecuentemente, se da dramáticamente, en la imprevisibilidad del encuentro. Y en la imprevisibilidad de las consecuencias. Soy, es decir soy imprevisible.

Notas

(1) M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception. Ed. Gallimard, París, 1945; pág. 400.

(2) Vid. F.C.S. Schiller, Reality, Fact, and value en "Congrès des Sociétés Philosophiques". Ed. A. Colin, París, 1921, pág. 111: "It is quite false, then, that any fact is merely "given", or given absolutely and without reference to our aims and ends and goods and standard of valuation. It is only given in a context, i.e. relatively to an inquiry in which we take an interest, and selected from an infinity of possible objects of inquiry".

III

Pienso, ergo tú existes. Ser es estar en relación. La teoría física de la relatividad lo demuestra matemáticamente. Las verdades matemáticas del mundo cuando se trasladan al horizonte humano se tornan coordenadas dramáticas de la existencia. "Soy en relación" implica que soy relativo. Descubro que el otro existe y que su existencia es correlativa a la mía, y que la mía es relativa respecto de la de él. Esta existencia está condenada a la relación, a la relatividad. Prima facie es esta una categoría negativa del existir. Siempre se ha pensado al ser como absoluto. Siempre se lo ha soñado como sustantia, como ente subsistente en sí y para sí. Ahora queda diluido en la relatividad y en ella parece perderse. Empero ésta es la realidad y las ideas deben someterse a ella. La realidad es relación y relatividad. Lejos de reposar aquí en negatividad, al contrario, descubro que justamente en esta relatividad puedo hallar mi ser, definirlo, encontrarle sentido. Justamente en la relación-relativa no me pierdo, sino me gano, porque en virtud de ella soy percibido. Y ser es ser percibido. Necesito de la relatividad para ser confirmado, para ser atestiguado, para ser para alguien. Aquí reside el gran traspase de valores - si cabe llamarlo así - entre el pensamiento clásico y el pensamiento existencial, entre la idea que decide la existencia y la existencia que decide la idea. Primero la verdad era objetiva. Kierkegaard se rebeló contra ella y reivindicó la verdad subjetiva. Nosotros debemos ir más lejos y hablar de la verdad intersubjetiva. Verdad dramática del ser con el ser. Verdad coagonizada y com-partida en la trama dramática en la cual nos encontramos trenzados. Actuar es inter-actuar, pensar es inter-pensar. El ser está entre los entes, en sus encuentros, en sus roces, en sus relaciones de acercamiento y alejamiento, en sus recíprocas percepciones. El ser es existencia, salida de sí hacia el otro. También la verdad no puede ser sino una salida continua de la idea hacia la idea. Dramatismo, inseguridad, duda: esta es la verdad del ser. Procesualidad y dinamismo: este es el ser-de-verdad. La negación implícita en la relatividad se convierte en la única herramienta posible del ser para ser. Somos relativos y hemos de pensar también relativamente. No hay alternativa. La conciencia de la relatividad es la única garantía de autenticidad, de no-falsedad. Así se expresa Max Horkheimer: "La filosofía toma en serio los valores existentes, pero insiste en que se conviertan en partes integrantes de un todo teórico que revele su relatividad. En la medida en que sujeto y objeto, palabra y cosa, no puedan unificarse en las circunstancias actuales, nos vemos impulsados por el principio de la negación a intentar la salvación de las verdades relativas de entre los escombros de falsos valores absolutos"(1) El absurdo es la reacción del ser frente a caducos valores absolutos. Pensar a partir del absurdo es pensar a partir del desmoronamiento de la razón objetiva y omnipotente. El absurdo es el desenmascaramiento de ideas engañosas. Entonces aparece el rostro. Un rostro que existe para enfrentar a otro rostro. Para percibir, para ser percibido. Entre ambos puede "ocurrir" la verdad.

Notes

(1) Max Horkheimer, Crítica de la Razón Instrumental. Trad. H.A. Mirena y D.J. Vogelmann; Ed. Sur, Bs. As. 1969, pag. 190.-

IV

Existir es encontrarse en un mundo, con un mundo. Ser es ser en el encuentro. "Sein in der Begegnung", como dice Karl Barth(1). El encuentro devela al ser y da lugar al despliegue de sus posibilidades y potencias. El encuentro es la actualización de la potencia. Pero está al mismo tiempo, en nosotros, fuera de nosotros, entre nosotros. Somos los agentes del encuentro y los "pacientes" del mismo. Está es el drama. Lo dramático es lo trágico. Actuar en referencia a alguien. Mi singularidad es un hilo trenzado en la dramático que me trasciende. La singularidad se reabsorbe en la pluralidad de la cual es parte, y sólo en calidad de "parte" es y puede ser. La primera persona se evapora parcialmente. La evidencia primera es: existimos, actuamos, pensamos, somos. Pluralidad de hilos activos que configuran una trama-drama. Esta existencia aparentemente tan mía está inter-ferida por la tuya e interfiere en la tuya. Inter-ferencia, re-ferencia(y el mismo verbo en participio pasivo, en latín, da lugar a la voz re-lación).

Ser es hacer, y este hacer mío de alguna manera invoca, espera, se refiere a un otro-cómo-yo. Me encuentro con el encuentro porque no tengo más alternativa; pero, además, porque lo quiero, porque lo busco, necesito y reclamo. Existo, es decir salgo de mí, para ir hacia el otro-cómo-yo quien ha de corroborar mi ser y tal vez ha de definirlo motu proprio. El otro es mi limitación, pero al mismo tiempo es el horizonte de mi comprensión, de mi definición.

Hay un solo yo. Pero hay miles de otros, miles de instantes, miles de situaciones-encuentros-circunstancias. En consecuencia, también, hay innumerables definiciones de mi ser. En cada ~~situación-encuentro-circunstancia~~ se juega mi ser y se define parcialmente. En cada relación alguien me percibo, ergo soy. Pero, ¿qué soy? ¿Cuándo decididamente soy? Soy mis encuentros. Soy una sucesión de seres parciales, una definición que se hace y se rompe constantemente en función de los ojos percipientes que constantemente cambian. Soy en el no-ser. En el absurdo. El otro es cómo-yo. Tan absurdo cómo-yo. Carne de mi carne, sí; absurdo de mi absurdo, drama de mi drama. Relatividad sucesiva y sin fin. De percepción en percepción. De definición en definición/. De ser en ser, de otro en otro.

Ser es "Sein in der Begegnung", y el encuentro es imprevisible. No sé qué será, con quién será, y qué se hará cuando será. Absolutamente imprevisible. Tú eres mi máxima evidencia, en cuanto el yo existo me remite al tú existes. Pero eres mi máxima ignorancia: nada sé de ti, nada puede prever respecto de ti y menos aún respecto de ese momento en el cual ~~constituiremos~~ aunque fuera tan sólo por unos instantes un "nosotros", un pequeño conjunto dramático-trágico.

Soy libre. Libertad para el encuentro. Pero ¿puedo "elegir" el encuentro, puedo acaso determinarlo? No. Soy libre para el azar, para el absurdo. El otro es mi azar. Esta existencia es una aventura. Ad-venturam. Hacia lo que vendrá. Me espero ser. Creo determinarme, creo elegir. Estrictamente no sé qué haré porque no sé qué harás. El otro es imprevisible. Necesariamente también yo soy imprevisible, porque depende del otro. Sócrates había dicho: "Conócete a ti mismo". Quizá haya sido ésta la máxima ironía socrática. Lo imprevisible es lo incognoscible.

Notas

(1) Karl Barth, Mensch und Mitmensch. Ed. Vandenhoeck, Göttingen, 1962; pág.47.

V

Conocerse es imposible. Conocer implica adoptar un punto de vista fijo sobre un objeto fijo. Nada en mí es fijo. Ni el modus essendi ni el modus cognoscendi. Todo es proceso dramático-tramático. Somos en el encuentro, y cada encuentro guarda una infinita gama de posibilidades, de incontables hilos que disponen de incontables maneras de trenzarse. Pascal se aterraba ante el infinito de los espacios cósmicos. En realidad cabe admirarse ante el infinito existencial que configuramos en nuestro co-ser.

Somos, en plural. Relacionalmente, relativamente. Y somos imprevisibles. Si la función primordial del conocimiento consiste en "anticiparse" a los eventos, en vaticinar a qué causa corresponderá qué efecto, somos incognoscibles porque somos imprevisibles. La existencia descarta el conocimiento. Sensu stricto no puede haber ciencia de lo humano. (Aun la psicología y la sociología que enfocan parcialmente lo humano, no se ejercen sino sobre lo caído, sobre lo ya hecho, retrospectivamente; la prognosis científica es, en este campo, endeble e inconsistente.)

En lo humano sólo hay conocimiento inoperante, conocimiento después de haber operado, actuado. Pero el ser es tensión hacia el futuro. Vivo "como si" pudiera conocer mi futuro. Cada instante es planificación del instante venidero. Intento conocerme, anticiparme a mis propios pasos. El conocimiento requiere seguridad. Y yo soy absurdo, inseguridad, imprevisibilidad. Soy absurdo porque "creo" que mi existencia responde a un plan por mí trazado. Pero el plan es la trama, y la trama no la formo yo solo. Creo y pienso, alternativamente, mientras se despliega azarosamente mi existencia. Vivimos y esperamos como si la vida fuera una promesa de realización de algún plan(1) Pero no hay un plan. Hay una trama que se va haciendo más allá de cualquiera lógica y que, retrospectivamente, a posteriori, demasiado tarde podrá ser considerada trama. La existencia vital, no obstante, volcada sobre el futuro está también volcada sobre el vacío.

La irracionalidad irrumpe por todos los poros del devenir. Ya no es el producto de una crítica de la razón. Es simplemente la incertidumbre del ser que no está solo, que está con otros, que es modelado por este estar conjuntamente. La razón, el logos, es herramienta pensante de un ser absolutamente solo y, por ende, absolutamente ilusorio. No soy; somos. La razón se balancea entre tú y yo y nosotros y la perpetua relatividad de circunstancias eventuales. La eventualidad es anti-racional. La razón no puede ir más allá de la duda. Ni duda metafísica, ni duda escéptica, ni duda metódica. Duda existencial, meramente. Porque somos minimalmente dos. La duda, como la misma raíz del término lo delata, es el ser de dos(2)

Somos ante todo dualmente: yo y el otro. Somos en la dualidad. Esta existencia que no se basta a sí misma sale de sí para percibir y ser percibida; sale al encuentro; necesita del encuentro.

Nota:

(1) Cesare Pavese, El oficio de vivir. Trad. L. Justo, Ed. Raigal, Bs.As., pág. 296: "Qué grande es el pensamiento de que verdaderamente nada nos es debido. ¿Acaso algo nos prometió algo? Y entonces, ¿por qué esperamos?" La respuesta sobreentendida es: porque somos absurdos, porque no queremos des-esperarnos.

(2) Maurice Leenhardt, en su magnífico estudio De Kamo demuestra cómo para los primitivos se da la percepción básica del ser como primariamente dual. "De un hombre se dice: el otro hombre. En un pueblo cada casa es la otra casa. El otro es la fracción de un conjunto; uno es una fracción de dos: no tiene cualidad de unidad, pero sí de alteridad. Es más cómodo decir que uno es un elemento de la pareja..." Maurice Leenhardt, De Kamo. Trad. Mánnona y Scavetta; Ed. EDESA, Bs. As., 1961, pág. 142.

VI

"La logique, pensons-nous, doit être, désormais, la science première des dynamismes contradictoires de toute expérience"(1) Ciertamente, lo único cierto es la contradicción fruto del dinamismo, y el dinamismo, a su vez, es consecuencia de la imprevisibilidad, del encuentro entre seres y circunstancias. Referencia, interferencia, relación. En la base está la mónda dual-relacional. Donde hay dos, hay duda. La duda es el fundamento del ser precisamente porque el ser es dual. De las viejas dualidades en que se debatía el pensamiento secular (cuerpo-alma, razón-sentidos, idea-realidad, universal-singular, etc.) pasamos a la dualidad más inmediata que somos nosotros mismos, visiblemente, en cuanto somos-con-otros.

Somos con otros, somos en el encuentro. Veamos la definición de Barth: "Sin in der Begegnung das ist l.ein solches Sein, in welchem der Eine dem Anderen in die Augen sieht. Dast ist nämlich der humane Sinn des Auges: daß der Mensch dem Menschen Auge in Auge sichtbar werde. Der Mensch dem Menschen- und also nicht nur Dinge, nicht nur der Kosmos, sondern inmitten aller Dinge, inmitten des Kosmos gerade der Mensch, und der Mensch nicht wieder ~~in~~ der Art eines Dinges, nicht wie der Kosmos, sondern in seiner Auszeichnung in Besonderheit als Mensch inmitten des Kosmos!"(2)

Ser en el encuentro es encontrarse, pues, y reencontrarse constantemente en los ojos del otro que no es cosa, que es hombre, como yo. Esta es, como dice Barth, nuestra "Auszeichnung und Besonderheit"; nuestra exclusividad, especificidad, distinción. Vernos, percibimos, reflejarnos uno-en-otro, certificarnos recíprocamente. Certificar es dar testimonio de lo cierto. El encuentro certifica mi existencia. Es la única certidumbre, in extremis, que deseo, que busco. No depende de ideas, ni de razonamientos. Depende absolutamente de tu presencia, tan irracional y absurda como la mía, pero tu ser-con-mi-ser me hace ser.

MI duda es mi existencia. Me mueve hacia el otro y reside en ese movimiento mismo. Mi duda, como mi ser, no es mía; está entre nosotros; me ocurre. Es el vaivén de esta existencia contradictoria que yo soy pero que no puede reposar en mí y que busca ojos ajenos para corroborar la presencia de la propia imagen. Somos. Minimalmente somos dos. "Yo y tú", dice Buber, configura una sola palabra, una sola realidad, una sola categoría del ser. Pero el reposo está siempre vedado. No somos yo y tú. Somos más. Aunque estuviéramos solos siempre seguimos "manteniendo" nuestras relaciones con otros seres y, tácitamente, ellas siempre están con nosotros. Soy mis relaciones. Soy todos mis encuentros. Con distintos tonos y matices e intensidades, todos vibran en mí y están más o menos presentes en mi ser. Por eso nunca estoy solo. Por eso, yo y tú, tampoco estaremos nunca solos. Nos acompañan todas nuestras sombras, todos aquellos ojos que nos vieron, y la eventualidad plerórica de aquellos que no nos vieron pero podrían vernos, en la actualidad, en el futuro. Entonces la duda ya no es vaivén entre dos polos. Es el vaivén del mare magnum de todo nuestro ser que es "todos nuestros seres". Esta duda es una herida incomensurable. Herida era dulce, ora amarga. No iremos a cualificarla. Herida, porque se "abre" en la carne del ser. Representa el desencuentro que se da en cada encuentro. Entre yo y el otro se interpone como un muro la multiplicidad de nuestros seres-encuentros-relaciones, que cada uno encarna y lleva dentro, a veces como tesoro, a veces como yago, pero no puede desprenderse de él. Duda de la duda. Duda sobre nuestra propia - y ya imaginaria-dualidad.

Notas (1)Stéphane Lupasco, Logique et Contradiction, Ed. Presses Universitaires de France, París, 1947;pág. 231.

(2)Karl Barth, Mensch und Mitmensch, Ed. Vandenhoeck, Jörfingfurt 1962, pag. 47.

CAP. VII:

LA DUDA ONTOLOGICA

I

La duda está inserta en el corazón de la existencia. La razón es del ser-uno-solo. La duda es el desenlace y des-enlace del ser varios. Ser es deshojarse en multiplicidad de planos, relaciones, referencias. "Intet anguis in herba" Ser es latencia. Puro e indiscriminado poder ser. Aventura ilimitada frente a cada uno de los límites que salen al paso. Ser en el encuentro. Pero detrás y delante de cada encuentro "laten" innumerables sombras de encuentros, consumados, eventuales.

Estoy, estás. En mi primera conciencia se concentra toda mi duda y todo mi ser dual. "Estamos juntos" es ya una descripción errónea y deficiente. Estoy, estás. El resto es duda. Cada yo es un alguien que apela a otro alguien. Esta existencia está clamando por alguien que esté aquí. Percibir, ser percibido. El resto, el encuentro mismo, es duda nebulosa, aventura imprecisa de la fantasía. ¿Por qué estás aquí? ¿Has elegido este encuentro conmigo? ¿Es el encuentro realmente "conmigo"? Y si lo fuera, ¿en qué consiste su ser, qué saldrá de él? ¿Por qué, para qué estamos juntos? ¿Buscamos el encuentro, o el encuentro nos encontró? Todo es duda e incertidumbre. Sólo una evidencia: estoy, estás, tenemos que estar, tenemos que hacer algo con este estar. El resto es angustia y esperanza.

El ser frente al otro puede ser un dato reducible a fenómenos psicológicos o sociológicos. Esta es la posición, verbi gratia, de G.H. Mead: "Las personas sólo pueden existir en relaciones definidas con otras personas. No se puede establecer un límite neto y fijo entre nuestra propia persona y las de los otros, puesto que nuestra propia persona existe y participa como tal, en nuestra experiencia, sólo en la medida en que las personas de los otros existen y participan también como tales en nuestra experiencia" (1).

Empero el encuentro, por encima de las puntualizaciones psico-sociales, implica una metafísica y una ontología. En él se juega la razón del ser. Busco mi imagen en tus ojos. Tú eres mi pre-ocupación. Como dice Barth, necesito de mis ojos que vean otros ojos donde mi imagen se haga visible. Mi imagen física, y mi justificación metafísica. Las puntualizaciones psico-sociológicas nada explican de mi ser; se limitan a describirlo. Y yo quiero ser explicado, desplegado. Un personaje de Sartre "vive" esta agonía de ser visto, de ser atestiguado: "Me ven, luego soy. Ya no tengo que soportar la responsabilidad de mi transcurrir pastoso: el que me ve me hace ser, soy como él me ve" (2).

El sí-mismo debe enajenarse en otros ojos para tener conciencia de sí-mismo. El sí-mismo, absurdamente, debe dejar de ser para poder llegar a ser. Existir es salir de sí. Estamos en el diálogo. Antes de ser un intercambio de palabras, el diálogo es una inter-ferencia de existencias, un intercambio de percepciones. La índole del diálogo-encuentro es imprevisible. Subyace en la duda dramática. Pero es indudable que necesitamos encontrarnos, aunque ninguna necesidad hay de que el encuentro se realice entre A y B, y no entre A y C. El "qué" del encuentro es absolutamente contingente. El encuentro en sí, como categoría primaria del ser, es absolutamente necesario. Porque necesito de ti, porque necesito de mí. Te busco porque me busco. Te miro porque necesito ser mirado. Necesito de ti porque necesito de mí. Salgo de mí mismo porque me persigue ineludiblemente el anhelo de encontrarme en cualquier encuentro.

Notas

(1) George H. Mead, Espíritu, persona, sociedad, Trad. F. Mazía, Ed. Paidós, Bs. As., 1953; pág. 192.

(2) Jean Paul Sartre, El Aplazamiento. Tr. d. M.R. Cardoso, Ed. Losada, Bs. As. 1950; pág. 373. Situación metafísica semejante de "ser mirado" - está magníficamente plasmada por D. Ssenz en su cuento El prostíbulo (En: Setenta veces siete)

II

Todos los entes existentes están en relación. Se dejan fluir en su existencia, indiferentemente. Son sin lugar a dudas. También yo soy sin lugar a dudas, pero soy en la duda. Porque no puedo ser yo sino fuera de mí mismo. El encuentro con el otro representa un parcial encuentro conmigo mismo. Brotaré del encuentro como la chispa que brota del roce de dos piedras. Pero. Soy imprevisible, como mi encuentro, como la chispa. Todo es posible, nada es previsible.

Martín Buber, en su magistral obra Yo y tú ha procurado establecer los tipos y límites ideales dentro de los cuales se enmarcan todas las posibilidades de relaciones del ser con el otro. Según Buber las relaciones con el otro se canalizan en una alternativa inevitable: Yo-Ello, o Yo-Tú. (1) En el primer caso el yo utiliza al otro para sus propios fines. El otro es cosificado y transformado en un ente que puede reportar provecho o daño, placer o displacer. Estricta relación sujeto-objeto. El sujeto ve en el otro a un objeto, a un ente que puede o no estar a su disposición. El Ello no es en sí; es totalmente para-mí. Es el objeto de conocimiento, el objeto de la técnica, el objeto en fin del dominio. Toda relación es bipolar, recíproca. Yo soy para el ello un ello. Somos sí, pero enfrentados. Nuestro juego consiste en quién domina antes, quién explota más al otro. En la relación Yo-Ello se dan dos seres que se desencuentran en el encuentro, que se plátean como absolutamente desligados, absolutamente distintos, absolutamente dos; dos seres que intenga ser uno a costa del otro, uno a expensas del otro, uno contra el otro. Esta es la relación más cotidiana, estadísticamente la más normal y natural. Emerge de nuestra relación básica con un mundo que es puro Ello, como dice Buber. "En verdad no encara a los hombres que lo rodean sino como máquinas capaces de rendimientos diversos, que él puede calcular y emplear al servicio de su causa. De esta manera casi no se ve a sí mismo de otro modo, salvo si le es menester poner a prueba su rendimiento propio en experiencias sin cesar renovadas, sin llegar jamás a conocer los límites de ellas. Se trata a sí mismo también como a un Ello." (2)

En la cosificación general también el ser humano queda cosificado. En el mundo del Ello las relaciones son para el yo una fuente de enriquecimiento personal. Cada uno es "algo", representa "algo", un valor positivo o negativo, un status conveniente o displicente para el yo. Aquí el verbo fundamental es "tener". Se "tienen" relaciones, y se intenta "tener"-dominar-utilizar el objeto de estas relaciones. Es una relación-transacción donde se paga cierto precio para adquirir cierta tenencia. El ser da "algo", pero no se da a sí mismo. En este plano estamos juntos, pero estamos radicalmente solos.

Notas

(1) Aún no se ha estudiado a fondo la relación entre el "Ello" buberiano y el de Freud. No entraremos a profundizar en este tema digno de un estudio específico. Muy al pasar nos atrevemos a sugerir que tal relación existe. El "Ello" freudiano representa también, por una parte, la despersonalización; por otra parte los intereses más egoístas del yo que desea dominar el mundo rigiéndose por un solo principio: el del placer. "Tampoco debemos suponer demasiado rígida la diferencia entre el Yo y el Ello, olvidando que el Yo no es sino una parte del Ello, especialmente diferenciada". Sigmund Freud, El "Yo" y el "Ello". En "Obras Completas", Trad. Ballesteros y de Torres; Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948; T.I. pág. 1225.

(2) Martín Buber, Yo y Tú. Trad. M. Crespo, Ed. Nueva Visión, Bs.As. 1967; pág/ 75.

III

Cantaba Lope: "De mis soledades voy,/ a mis soledades vengo..." Este es el ser en el mundo del Ello. De soledad en soledad. De encuentro en encuentro, pero para des-encontrarse. A veces el ser se da en el encuentro y, entonces, el encuentro le da el ser. Relación comunicante, Yo-Tú. El verbo ya no es "tener"; simplemente "ser"; absolutamente ser y entrega. Darse todo con la existencia toda. El ser en cuanto ser. El ser en desnudez existencial. Relación que es revelación(1). Caen las máscaras, aparecen los rostros. Se re-velan; se quitan los velos. Es la verdad vivida, la a-letheia el des-cubrimiento. En fin, el amor.

Amor es comunicación plena y total. Con palabras o sin ellas. Sobre todo, quizá, sin ellas. Como lo atestigua la poesía universal, particularmente la Francesca del Dante. El amor es el encuentro auténtico con el otro, encuentro, a su vez, consigo mismo, con la propia razón-de-ser. Plenitud de ser. "Toda vida verdadera es encuentro", dice Buber(2). Aquí la verdad no es algo que se "tiene". Es algo que se es. Es lo auténticamente vivido. Y es encuentro. Del ser con el ser. Del ser con lo ontológico, con el sentido de la propia existencia.

Pero, también acota Buber, hay una fundamental melancolía en esta existencia y consiste en que todo Tú, invariablemente, habrá de tornarse Ello. Melancolía y duda, fluctuación perpetua entre ser y tener, entre darse y absorber, entre encontrarse y perderse. La duda, acotamos nosotros, está entre nosotros, entre la relación que somos y la relación que tergiversamos. Vaivén entre categorías relacionantes. Nunca soy definitivamente Yo-Tú, y nunca Yo-Ello. La duda me corroe. En cada Ello hay una posibilidad latente de Tú. En cada Tú, acecha la sombra codiciosa del Ello. Siempre soy a medias.

Buber va más lejos. Cada "Tú" es, para él, proyección del "Tú" absoluto, de Dios. El único que jamás podrá convertirse en Ello, el ideal, el definitivo, el que siempre es. Desde luego, aceptamos la descripción de Buber. Es el enfoque más consecuente que se ~~ha~~ presentado sobre la condición dialógica de la existencia. "Si consideramos el hombre con el hombre veremos, siempre, la dualidad dinámica que constituye al ser humano: aquí el que da y ahí el que recibe, aquí la fuerza agresiva y ahí la defensiva, aquí el carácter que investiga y ahí el que ofrece información, y siempre los dos a una, completándose con la contribución recíproca, ofreciéndonos, conjuntamente, al hombre"(3)

Esto es el hombre. Ser con el ser. "Mensch und Mitmensch". Estructura dialógica. Lo que hacemos en este ensayo es investigar las raíces más hondas de esta estructura, la metafísica de la necesidad dentro de la contingencia, la tensión del absurdo postulado por un querer-ser-necesario que el ser contingente niega y descarta.

Notas

(1) James Brown, Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth, Ed. Collier Books, N. York, 1962, pág. 113: "Certainly Buber intends the I-Thou relation as revelation: a double revelation, indeed. A revelation of the true nature of things which degrades "objective knowledge"...but also a revelation which shows the cosmos as truly Thou, seeking to have to do with the I, to make him by entering into relation with him, or by inviting him to enter into relation with itself".

(2) Martín Buber, Yo y Tú, Ed. cit., pág. 18.

(3) Martín Buber, Qué es el hombre. Trad. E. Imaz, Ed. F.C.E., México, 1960; pág. 150. El hombre como "dualidad dinámica" que tiende hacia la unidad de Dios y hacia la unidad del propio ser frente a Dios, es el gran leit-motiv que se repite en la obra buberiana, sobre todo en los ensayos reunidos en hebreo bajo el título א/י/י א/י/י T. I-II, Jerusalem, 1964.

IV

Las descripciones de las relaciones existenciales desembocan, naturalmente, en tipos ideales. A base de los tipos ideales se obtienen patrones de comprensión para la realidad. Pero la realidad es demasiado compleja, particularmente cuando de la realidad humana ^{se trata} Compleja e imprevisible. Es menester que dialoguemos con los planteos dialógicos de Buber y veamos cuánto de la realidad captan y cuánto dejan de captar. Los tipos ideales aparentemente se aplican bien cuando se trata únicamente de una confrontación dual que toma forma de Yo-Tú o Yo-Ello. Empero, según vimos antes, ni siquiera esta dualidad muestra es puramente dual, sino que es interferida por "otras" relaciones que tanto el yo como el otro lleva implícitas en su persona. Más evidente es la "interferencia" cuando el tercero está presente.

En efecto, es Gabriel Marcel quien plantea el problema del "tercero" que se añade a la relación dialógica: "Me pregunto ahora si dos seres que habitualmente son tú uno para el otro no tienden a convertirse uno frente a otro, uno para otro en "él" cuando están en presencia de un tercero que sea tú para cada uno de ellos"(1) Nosotros adjuntamos: no es indispensable que el tercero sea "tú" para alguien de los dos constituyentes de la relación dialógica; basta con que "sea", con que esté presente. Más aún, según explicamos y explicaremos, basta con su presencia fáctica o tácita, eventual. El "tercero" entra a "jugar" un importante papel en "nuestras" relaciones.

La clásica ley de la lógica formal decía: Tertium non datur. Ley del tercero excluido. En la onto-logía del absurdo, el tercero, al contrario se incorpora, ingresa al ser entre uno y otro y está siempre incluido. Tácito o manifiesto, el tercero está ahí, entre nosotros. Na ontología humana prescribe: a) Ser es ser percibido, b) Existo, por lo tanto existes; ergo, existimos. c) Existimos y por lo tanto (de acuerdo con la primer premisa) alguien nos percibe. Ese alguien es el tercero incluido. Esta existencia absurda es dialógicamente trilogica. Las ideas de Buber deben ser, pues, ampliadas y superadas en vista del tercero incluido que Buber dejaba en suspenso o fenomenológicamente espojeizado.

Concluimos observando que las tres grandes leyes y principios básicos de la lógica clásica deducan en lo humano. El principio de identidad alega que $A=A$. Pero yo nunca soy igual a yo mismo. Yo continuamente salgo de mí y retorno a mí y nunca soy igual a mí porque nunca sé estrictamente qué soy.

Consecuentemente, también, caduca el principio de no contradicción. Yo soy contradicción. La contradicción está en mí. En mí sólo existir, en el puro salir de mí hacia el otro para pro-curar avizorar mi propio ser. El otro me niega (en calidad de otro) y me afirma (en calidad de como-yo, de percipiente). Contradicción patente.

Por último observamos cómo se desmorona el gran principio del tercero excluido. El tercero está siempre incluido. Entre tú y yo siempre hay una tercera posibilidad, físicamente o teóricamente, presente. Es el tercero. Nuestro observador. Tú y yo aunque quisiéramos ser solamente nosotros y nada más que nosotros, por ello mismo estamos apelando a un tercer ojo que nos observe y que nos haga ser. Cierta es que no lo hacemos ni lo pensamos a nivel de consciencia. Pero "contamos" con él, está entre nosotros, lo llevamos dentro; quizá cada uno el suyo, quizá no sea el mismo tercero para ambos, pero su presencia vigih es inevitable para cada coagonista del drama del encuentro.

V

El tercero es nuestro horizonte de referencia. Irrumpe entre nosotros, o nos contempla desde fuera. De todos modos está "ahí". Es ineludible. Es un datum primum por más que la conciencia lo descubra tardíamente no llegue a tomar cuenta de él, tanto como el cuerpo no toma cuenta de la sombra que le sigue.

Volvamos a analizar nuestros "datos primeros". Estamos en relación. La relación es la estructura de nuestro ser. Estructura dialógica antes de cualquier diálogo explícito. El "logos" es la razón del yo. Pero puesto que el "yo" estrictamente no es sino en referencia a otro, el logos se transforma en dia-logos. Razón que no está en nadie particularmente. Está, eso sí, entre los seres. Primariamente entre dos seres que se encuentran; y el ser sólo es en el encuentro. El logos se vuelve dia-logos y pierde toda su solidad, su absolutismo; es ahora razón relativa, accidental, tan accidental como accidental es el encuentro del ser con el ser. De la inmutabilidad de la razón clásica, pasamos a la mutabilidad de la razón dialógica que es sobre todo duda, porque de dos - minimalmente - trata y en dos inter-viene.

Decía Eurípides: "Si la misma cosa fuere para todos igualmente bella y sabia, los humanos no conocerían la controversia de las disputas. Pero no hay para los humanos nada igual ni semejante, excepto en las palabras. La realidad es diferente"(1). Nada es igual. El principio de identidad se derroca una vez más. Todo es re-ferencia, inter-ferencia, y, en consecuencia, di-ferencia. Sólo hay una identidad ficticia creada por los humanos y depositada en las palabras. La palabra es siempre igual; lo que la palabra denota es siempre distinto. "Palabras, palabras...!", decía escépticamente Hamlet, el gran protagonista del drama humano. Platón en su Cratilo quiso salvar el abismo que media entre palabras y realidad, pretendiendo que en la palabra ya está la esencia de la cosa. El intento es vano, precisamente porque las palabras están entre nosotros, en nuestra propia fluctuación, en nuestra propia duda, en nuestro incierto encuentro y devienen tan azarosamente como nuestra azarosa existencia. Por eso los humanos, al decir de Eurípides, conocen la controversia perpetua. Las palabras los unen y las palabras los separan. Las palabras son la expresión de la razón dialógica.

Hablamos, decimos, ergo somos. Nos entendemos y nos des-entendemos. Entre nosotros flota la duda. No es duda cognoscitiva, es duda existencial. Y esa duda penetra en las palabras. Y las palabras nunca son definitivamente lo que son. Por encima de toda representación, siempre nos representan a nosotros mismos. Pero este "nosotros mismos" está diluido en el encuentro que configuramos, que esperamos, que ignoramos.

Notas

(1) Eurípides, Las fenicias, vs. 499-502. "Εἰ παρὰ ταῦτ' ἄλλ' ἐφύ
 γούρου δ' ἄμα / οὐκ ἦν ἐν ἀμφίλεχτος ἀνθρώποις ἐπί / νῦν δ' οὐδ' ἔμοιου
 οὐδ' ἐν οὐ- / βου ἴσθησι / πλὴν ὁμόδωιν. τὸ δ' ἔργον οὐκ ἔστιν ἴδ' ε."

VI

Ser. Hacer. Quehacer. ¿Qué hacer? Pregunta radical para el ser sumido en la duda, esto es en la pregunta constante. El homo sapiens es, en verdad, el hombre que nunca sabe qué será y qué se hará de él. Porque ser es hacerse en encuentros sucesivos. Entre actos y palabras. Entre objetos y hombres. Con un "tú", con un "ello", y con un tercero frente al cual somos. Dialogismo que implica, sustancialmente, un plurilogismo.

El diálogo se canaliza por medio de la palabra, además de otros lenguajes y medios de expresión. Pero la palabra sobre todo. En la palabra aparentemente nos unificamos. Ella es la misma. En la palabra aparentemente coincidimos. Pero decimos una sola palabra y mentamos realidades distintas. Referencia es diferencia, como ya lo hicimos notar. El encuentro dialógico pone de manifiesto el ser el uno-como-el-otro, y al mismo tiempo patentiza la fundamental diferencia entre uno y otro. ¿Puede haber, estrictamente, comunicación? Quizá. Y cuando la hay es justamente cuando sobran las palabras. Todo es posible y probable - si bien imprevisible- sin la comunicación, sin el amor.

Y está también el tercero, siempre incluido. Este amor, esta comunicación que es, al estilo de Buber, una suerte de revelación, vibran en función de un tercero, o multiplicidad de terceros, un tercero "común", o un tercero de cada uno. Para alguien - el tercero- hacemos lo que hacemos. Poco importa discriminar aquí si el tercero es "tú" o es "ello". Es mi espectador, mi contemplador. Buber hablaba de un "tú" innato. Nosotros hablamos, también, de un tercero innato. Tal vez el tú o el ello no sean más que un puente para un tercero.

Los hombres viven y se narran sus vidas. ¿A quién? A ese tercero innato. A ese ojo que debe contemplarme, que debe percibirme porque yo debo ser. Según Buber Dios es el Tú absoluto. Pero ese Tú sólo se da en raras vivencias místicas. No hablemos aquí de misticismo. Hablamos de la realidad real y cotidiana. Del ser con el ser. Y ahí está Dios. Pero nosotros lo denominamos el tercero absoluto. Voy de encuentro en encuentro para encontrarme y descubro que cada encuentro, él mismo, aunque se trate del supremo acto de amor y comunicación, exige un tercero frente al cual sea. Sea quien fuere. La sociedad, un amigo, un desconocido, un alguien, en fin, cualquiera que sea testigo de mi ser, ahora nuestro ser. Si ser es ser frente a testigos, también nuestro encuentro - cualquiera sea su cariz, su tono, su desarrollo- se da a uno o varios testigos, presentes o tácitos, costáneos ~~posteriores~~ o posteriores. Yo no soy sino ~~mis~~ historia, dice Ortega. En efecto: esta historia que narro en el presente a quien me ve, o la que narraré después a "alguien". Pero no puede prescindir de ese alguien tercero.

Ser es ser en el encuentro. Creía que ahí culminaba el ser. Creía que salía de mí para ir hacia ti. Es cierto. Pero parcialmente cierto. Voy hacia ti, voy hacia el encuentro, y luego "vamos" más lejos, hacia un tercer percipiente que nos confirme. Así existimos: siempre inseguros, siempre relativos, siempre vacilantes, siempre en la duda y el temor por esta existencia que parece siempre a punto de diluirse en nada.

VII

En el principio es la relación, y en el final. No importa con quien. No importa su cualificación y determinación. Relación es relatividad. Estar en el mundo es estar enmarcado en un campo de relativismo absoluto. Desde Protágoras a Dilthey, y desde éste hasta Hans Reichenbach, la idea de lo absoluto se estrella contra la relatividad de la existencia. Reichenbach, quien pretende fundamentar una "filosofía científica" arriba a estas conclusiones éticas: "Open your ears to your will, and try to unit your will with that of others. There is no more purpose or meaning into the world than you put into it"(1)

"Try". Procurar. Ensayar. La existencia es un ensayo, una pre-ocupación, una prueba de ser. Así es concebido el mundo humano en el contexto bíblico. Abraham y Job son los dos grandes exponentes, los dos grandes protagonistas de un ensayo, de una prueba. Y no arriban a una solución "racional". Comienzan en el absurdo, concluyen en el absurdo. Es por eso, también, que el texto bíblico no expone ninguna teoría sobre lo humano; se limita a narrar vidas, acciones, diálogos, encuentros. Relatividad e imprevisibilidad.

El absurdo aflora una y otra vez. No me basto. Salgo hacia el otro. Y tampoco "me basta". Sigo trascendiendo hacia un tercero. Yo y toda existencia que se autocalifique como yo, aun la de Dios. "Los cielos narran la gloria de Dios"(2), dice el Salmista. Sin los cielos, no hay gloria de Dios. Sin testigos no hay existencia, esto es no hay sentido en la existencia.

Franz Kafka, quien con mayor genialidad llegó a plasmar literariamente las posibilidades del absurdo existencial, muestra en El Proceso cómo un personaje "cos" primeramente en un proceso absurdo y cómo, luego, ese mismo personaje exige y se desespera por la realización de ese "proceso". Quiere ser procesado. Quiere ser juzgado. No para concluir su drama, sino, inversamente para que su drama adquiriera algún sentido, algún veredicto que le sirva de definición. Pero el "proceso" no concluye sino con la existencia misma. Queda trunca, y queda trunca la definición, y queda en suspenso todo el sentido del ser.

Voy hacia el otro, y de ahí hacia otro otro, y así ad eternitatem. En realidad no busco al otro; me busco a mí mismo, a mi sentido, la percepción de mi ser. Como Dios, también yo debo ser narrado y atestiguado. Voy hacia el otro en procura de mi definición. Pero el otro es trunco y caduco y accidental como yo mismo. Es como yo/ Por eso mismo no puede calmar mi sed, sino exacerbarla. El otro es el ser necesariamente buscado y necesariamente superado, porque es innecesario igual que yo. En el encuentro ya late la superación del encuentro. Sólo el otro puede satisfacer mis ansias de ser, y sólo el otro - una vez encontrado- me testimonia parcialmente y eo ipse testimonia que el encuentro fue contingente y finalmente impotente.

Notas

(1) Hans Reichenbach, The Rise of Scientific Philosophy. Ed. University of California Press, 1962; pág. 302.

(2) Salmos, XIX, 2.

En este sentido quizá tenía razón Nietzsche cuando desaconsejaba el amor al prójimo, y aconsejaba el amor al "lejano". Pero ambos consejos son inútiles. Sólo el prójimo puede ser amado. Y ese amor, a su vez, es siempre trascendido en función de otro prójimo, momentáneamente lejano. En ambos planos vivimos, y en ambos horizontes se refracta nuestra imagen. El presente, y caduco. El futuro, e imposible.

No hay reposo hasta que no se dé con un testimonio definitivo. El ser agota a todos los "otros" que encuentra para lograr este testimonio. El ser es trascendente en todo ámbito, en todo encuentro. Trascendente para el encuentro, y trascendente del encuentro. No hay encuentro que me absorba totalmente. Siempre debo ir más lejos. Reclamo lo absoluto, lo definitivo, el ojo que siempre me vea, la percepción inmutable que, de alguna manera, me torne esencial e inmutable.

Ser en el encuentro es, también, ser en el desencuentro. En cada encuentro late una despedida. Inevitablemente he de ir más lejos(1). Existe, por lo tanto ~~existe~~, por lo tanto, también, nos encontramos para trascendernos. Cada encuentro es un puente que debe conducir plus ultra. Como ese mensajero kafkiano que nunca llega a su destinatario final. Y quizá sepa que nunca ha de llegar. Pero no se detiene. La existencia es prueba y ensayo. Hay que seguir trascendiendo horizontes. Todo "lejano" se torna prójimo, y todo prójimo se torna lejano, en el pasado ya. Vivir es pasar y sobrepasar los propios pasos.

Notas

(1) Vid. Jacques Lavigne, L'inquietude humaine, Ed. Aubier, París, 1953; pág. 108: "Car il (el hombre) porte en lui l'absolu comme un fardeau. Il veut le déposer et partout il lui prépare une place. Mais il n'y a jamais de lieu assez vaste pour accueillir tout le poids du désir humain".

CAP. VIII:

LA LOGICA ~~DIA~~LOGICA

L

El otro es el testimonio de mi existencia. En el encuentro con el otro tomo contacto con el mi-mismo emergente. El encuentro es imprevisible. Cada uno pretende polarizar el encuentro desde su propio y exclusivo ángulo. Pero el encuentro relativiza fatalmente. Soy el uno frente al otro, y el otro frente a uno. Somos duales. La duda-dualidad está entre nosotros, en nosotros, en cada. El encuentro es agonía, lucha. Los que en él participan son entes dramáticos, dramatis personae, co-agonistas. El mítico encuentro entre Jacob y el Ángel(1) se formaliza en términos de combate. Jacob sabe que en todo encuentro va implícito un combate, un enfrentamiento-confrontamiento. Por eso "teme" encontrarse con su hermano. Teme la imprevisibilidad combativa de ese enfrentamiento.

La duda está en mí cuando estoy frente a ti. Soy Yo-Otro(yo frente a otro; la relación está polarizada en mi persona); soy Otro-Yo(un otro para alguien; la relación está polarizada en ese alguien) La fluctuación entre ambas categorías es inevitable; es constante e ininterrumpida. Depende de ti, dependes de mí. Estamos en suspenso. Sólo es evidente que la agonía-combate se mueve entre nuestros pies. Constantemente saremos co-agonistas; y alternativamente saremos proto-agonistas. Ora tú, ora yo. Combatimos por esa "delanterera" en el drama. Aquí se aplica la descripción Eubariana del Yo-Ello: tensión, dominio, uso, consumo, espoliación. Evidentemente estos términos exageran la negatividad. El encuentro puede ser perfectamente pacífico, amistoso. Pero en la trasmundo, insistimos, late el combate, la situación de oposición y enfrentamiento. Que estalla o no; que se manifieste en una palabra, en un gesto, en un silencio de indiferencia.

En realidad no somos unos para otros. Somos otros para otros. Ser en relación es ser en otridad, en suspenso de duda y de negación y de tensión peligrosa. El otro nunca será suficientemente como-yo para hacerme olvidar que es no-yo. No es yo, y por lo tanto representa una negación de mi yo. Y no obstante me encuentro con él y me busco en él, pero con tácita tensión de lucha y combate. Dramáticamente, agónicamente.

Somos el uno con el otro. En ese mismo con se soslaya el contra. Ya analizamos el texto bíblico que anuncia la creación del otro-ser(la mujer) como ayuda frente-contra el hombre. "Ayuda" y "Contra". El encuentro es ante todo contra-dicción. Un decir que va y viene en la lanzadera movilizadora por los coagonistas. Y no en vano utilizamos una terminología tomada del arte dramático. Es que el drama, mucho antes de ser arte, es existencia. Es el arte mismo del existir. Drama y diálogo. De actitudes, de palabras, de silencios, de gestos. Ojos que miran y ojos que evaden. Conjunción y disyunción al unísono.

Notas.

(1) Vid. Génesis, XXXII. Aun el encuentro con lo divino, "oas", nace de una vez en los textos bíblicos, y evidentemente en el texto citado, en las redes categoriales de la tensión combativa que todo encuentro naturaliter implica. La revelación no es asumiendo pasivamente por los distintos personajes. Dios se presenta al hombre y el hombre se "enfrenta" a Dios. Así en la historia personal de Abraham, Moisés, Jeremías y la mayoría de los profetas. En otro plano o esfera, sin embargo, Dios y el hombre son co-agonistas.

II

La estructura dialógica traduce la estructura dramática. En el encuentro se encuentran nuestros respectivos seres y nuestros respectivos quehaceres. Hemos de hacer algo. Pero encuentro no es coincidencia. Más bien lo contrario; pone de manifiesto que vamos en distintas direcciones. Tú no eres yo y, consecuentemente, tus pasos no son los míos. Al encontrarnos, nuestras respectivas direcciones, al encontrarse, se tuercen, se tergiversan. Por una parte quieren ser lo que son; por otra parte, no tienen más alternativa que encontrarse y por lo tanto desviarse y dejar de ser lo que pretendían ser. De ahí el drama-trama de caminos que se estrechan y entrelazan. Ser es alter-arse.

Diálogo es logos parcializado y alterado. La razón es de uno solo. La vieja idea de la razón-una equivale y nace conjuntamente con la idea del ser-uno; ambas en Parménides de Elea. Esa razón y ese ser nada tienen que ver con la existencia fáctica. La existencia es encuentro, es dia-logos. Entre varios "otros" se establece la razón dudosa y dubitativa, la típica razón dialéctica de tesis y antítesis. Pero la síntesis racional, es también ideal. En la existencia contradictoria la síntesis es el pasaje de una contradicción a otra(1). Estrictamente nunca hay síntesis, porque el diálogo permanece siempre abierto e inconcluso.

El diálogo es la apertura del ser al ser. Una herida por donde el ser aparece y por donde el ser se evade. Ser y no ser. Razón y sin razón. La razón es de uno solo y a solas. A solas, "tengo" razón. Dialógicamente me encuentro con otro que "también" tiene razón. Aflora la duda. Dialógicamente nadie tiene razón. La razón dialógica es razón en suspenso, razón existencial y azarosa. En el Prefacio de Ecce Homo reflexionaba Friedrich Nietzsche: "¿Cuánta verdad soporta, cuánta verdad arriesga un espíritu?" La verdad, cuando de mi verdad se trata, es en efecto un riesgo. Salir al encuentro en busca de mi verdad para luego compartirla con otro, ese es mi riesgo, esa mi aventura.

La razón a solas, es inútil, estéril. Razón es comunicación. Salgo de mí para tener razón frente a alguien. Pero cuando estoy frente a alguien pierdo mi posibilidad de "tener razón". Ya no soy yo-mismo. Ya soy para el otro. Soy para mi negación. De la inútil razón individual paso a la dramática razón dialógica, que nadie tiene, que, más bien, nos tiene. Es el fruto de nuestro encuentro, del cruce de nuestros caminos, de nuestro abrazo o de nuestro choque. La razón dialógica nace entre nosotros. Pero no la premeditamos. Es azarosa y espontánea y imprevisible como cada encuentro. De nosotros nace y luego nos arrastra.

La razón absoluta - individual, soledosa- es imposible. Ergo, todo es posible. El axioma "todo es posible" es el alma mater de todo absurdo. La razón dialógica es la razón del absurdo, de lo imprevisible, de la relatividad del ser en la absoluta apertura a toda posibilidad y, por ende, a toda contingencia.

Notas

(1) Hay que distinguir cuidadosamente entre lógica dialógica y dialéctica, aunque la raíz etimológica y aun filosófica sea la misma. Atendamos a la definición de G. Lukacs: "El movimiento dialéctico de la realidad, tal como se refleja en el pensamiento humano es, pues, un irrefrenable impulso de lo singular hacia lo universal, y de esto de nuevo hacia aquello". George Lukacs, Prolegómenos a una estética marxista, Trad. M. Sacristán, Ed. Grijalbo, México, 1965; pág. 119. La lógica dialógica, al contrario, evita tanto lo universal como lo individual; permanece en la trama que configuran varios otros en sus encuentros vitales. La dialéctica tiende a fundamentar una validez absoluta de la verdad. La razón dialógica le es más fiel a la duda y a la mutabilidad del ser.

III

Ortega y Gasset escribió: "Hasta ese grado, a diferencia de los demás seres del universo, el hombre no es nunca seguramente hombre sino que ser hombre significa precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir, ser, por esencia, drama"(1)

Drama significa, etimológica y existencialmente, acción. Ser es hacer. El diálogo antes de ser intercambio de palabras es intercambio o cruce de acciones, que a su vez representa un intercambio o cruce de libertades puestas en juego. Las palabras dialogales son más bien comentarios marginales, música de fondo. En esta actuación dramática nos caben todos los papeles: autores, actores, espectadores.

Improvisación es la textura radical de la actuación dialógica. Im-provisar es consecuencia de lo im-previsible. Soy imprevisible para ti; eres imprevisible para mí; el producto de los encuentros ha de ser, necesariamente, también él, imprevisible e improvisado. Improvisamos sobre la marcha dramática.

Voy al encuentro para ser percibido-atestiguado-narrado. Pero el encuentro desintegra todos los planes previos. El encuentro me envuelve, me arranca de mí mismo y me arrastra a un ser frente a otro, actuando hablando, luchando por ser, entrelazando mi voluntad con la voluntad ajena, haciendo lo que no pensaba hacer, diciendo lo que no pensaba decir, improvisando irremediamente. Esta es la razón dialógica, una razón sin leyes previas y que disuelve toda causalidad en una casualidad irracional.

Primero el encuentro aparece como medio para mi fin, ser percibido. Luego el encuentro se transforma en fin-en-sí y yo - como el otro- soy su medio. Entretanto "me encuentro" actuando, creando - volens, nolens - una trama original(y la trama es siempre original, única, incomparable, por más trivial o intrascendente que fuere) de la cual soy conjuntamente, autor, actor, espectador.

No hay deslindes lógicos en la razón del ser dialógico. Todo es uno. Todo es parte dramática. Tú y yo inmersos en la misma corriente que creamos y que nos arrastra mientras la vamos haciendo. Tú y yo haciendo un drama que nos va haciendo. Algunos creen en el destino individual(2) Pero, en definitiva, no hay tal destino. Y si lo hubiere, no sería nunca individual. Sería pluridimensional y cada ser sería una dimensión fragmentaria y consecuente del complejo general.

No hay deslindes, ni posibilidad alguna de ideas "claras y distintas". Actuamos, nos percibimos. Yo quería ser percibido. Anhelaba una percepción estática-contemplativa que "produjera" mi ser-uno, definido. Empero en el encuentro la percepción misma se dramatiza, nace y se rehace y se evapora en el fluir de la trama nunca conclusa, nunca definitiva. El encuentro es la primera respuesta a mi anhelo ontológico, y concluye en la frustración. Ninguna percepción me abarca. Fluye con los encuentros, con las percepciones, siendo y no siendo.

Notas (1) José Ortega y Gasset, El hombre y la gente. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967; T.I., pág. 42-43.

(2)El gran esteta Konrad Fiedler participaba de esta idea, vieja como el tiempo, de un destino individual, fatal. Interesante es su reflexión al respecto: "Es algo terrible que cada existencia humana esté gobernada por una consecuencia individual; ese es verdaderamente el sino ineludible. Si uno se diese cuenta de ello, se figuraría estar tratando de abrir, en vano, las puertas de un encierro. Por suerte uno suele ver encerrados a los otros, sin verse a sí mismo..." Vid. Konrad Fiedler, De la esencia del arte, Trad. M. Schönfeld; Ed. Nueva Visión, Bs. As. 1958; pág. 20.

IV

MI encuentro es también mi frustración. No logro encontrarme en mis encuentros. Sensu stricto la percepción se pierde en plena acción dramática. Yo mismo no puedo percibir mi drama, sino a posteriori, demasiado tarde, una vez pasado. No puedo contemplar mi acción, rigurosamente. Soy espectador sí, pero dramatizado, involucrado en plena trama de acciones. No puedo contemplarme. Tampoco el otro, que está conmigo, puede hacerlo. Es tan relativo, contingente y dramático, como yo. Nadie puede hacer (entendamos un hacer planificado, racional, medido en términos de causa-efecto) nada por nadie. El otro debe ser superado. La razón dialógica me empuja a trascender el diálogo y al copartícipe del mismo.

Plus ultra, Existir. Salir y tornar a salir de sí, y de los marcos en los cuales el sí se incluye para hallar su definición y donde no la halla. El otro debe ser superado. Todos los otros con los cuales me encuentro son momentos de una superación perpetua. Debo ir siempre más lejos. ¿Adónde? Ya lo sugerimos en páginas anteriores: hacia el tercero que siempre está, latente o manifiesto. Necesito un tercero que pueda contemplarme. Lo que hacemos tiene algún sentido porque lo hacemos frente a un tercero, real o ideal, fáctico o eventual. Nuestro tercero-espectador. Sólo porque él existe, nosotros existimos. Sólo porque él nos contempla, lo que hacemos adquiere sentido. Poco importa averiguar la realidad de ese tercero-espectador. Actuamos como si existiera. Nuestra acción lo reclama, lo postula axiomáticamente. Forma parte de nuestro ser dialógico.

Existencia, trascendencia, evasión. Salir de sí, huir de la prisión de los encuentros en busca de nuevos encuentros, de nuevas prisiones(1) ¿Quién podrá percibirme? Absurdo de la razón dialógica.

- 1) Voy hacia ti para que me percibas. Nos encontramos.
- 2) El encuentro es drama-diálogo-improvisación. Hacemos algo.
- 3) Hacemos algo como si tuviera sentido, como si un tercero lo contemplara.
- 4) Ergo, hay un tercero percipiente. Sono para un tercero.
- 5) El tercero es tan relativo y contingente como nosotros. Testimonio inválido.
- 6) El encuentro ha concluido. Hay que ir más lejos. Volver a arriesgar

El tercero es la tercera dimensión de esta existencia, ahí donde se inscribe el sentido de mi actuar, de mi ser. Voy de encuentro en encuentro, de tercero en tercero, de evasión en evasión, buscando la razón de mi ser. Nada satisface. Nadie basta. Todo se dramatiza y se relativiza no bien estaba en contacto conmigo, con un "yo". La razón dialógica hace del hombre un punto donde incansablemente se cruzan encuentros y evasiones, abrazos y despedidas, esperanzas y frustraciones. Todo puede ser. Por eso mismo nada decididamente es.

Notas

(1) Vid. Guy de Maupassant, Aux soleils, Ed. Flammarion, París, 1935; pág. 8: "Prison! Prison! Tout logis qu'on habite longtemps devient prison! Oh! Fuir, partir! Fuir les lieux connus, les hommes, les mouvements pareils aux mêmes heures, et les mêmes pensées, surtout!".

V

Lo más evidente es, justamente, lo más difícil de ser probado, demostrado. Así lo hace notar G.E. Moore cuando trata de "probar" la existencia del mundo externo. Este mundo está tan a la mano, tan inmediatamente, que no admite pruebas de razonamiento intermedias(1). Del mismo modo, decimos, la existencia del "yo mismo", que representa la inmediatez más absoluta, se resiste a toda racionalización. Esta inmediatez se mediatiza constantemente a través de sus sucesivas trascendencias para poder apreciarse en sucesivas perspectivas dialógicas. Estas perspectivas dialógicas, según hemos señalado, se proyectan sobre un tercero - real o imaginario, patente o latente - que ha de percibirnos, que ha de narrarnos.

El hombre es la inversión de Dios. Dios, según el viejo argumento ontológico, es ante todo esencia. De su esencia se desprende su existencia. Porque es, no puede sino existir. El hombre, inversamente, "no tiene" esencia; tiene existencia. Ante todo existe. Y puesto que existe, su existir es su procurar lograr una esencia.

Para ser, esencialmente, el tercero debe percibirme, debe narrarme. Ciertamente yo soy mi historia. Pero una historia toma consistencia en la medida en que alguien la historiza, la contempla, la narra. El que hace la historia - yo - no puede ser al mismo tiempo aquel que la compone - el tercero.

La razón dialógica es sucesión de encuentros accidentales, existenciales. Sólo la visión de un tercero-percipiente puede esencializar el devenir existencial, transformar lo accidental en necesario, lo imprevisible en destino. Tener destino es tener historia, tener sentido. La razón dialógica destruye, en plena acción dramática, el logos, empero, por otra parte, me hace trascender continuamente hacia un logos, hacia una razón-de-ser, hacia un sentido. Para una razón narrativa, lo imprevisible se torna post-visible.

Luego pienso. Luego, a posteriori. Los pasos accidentales se trenzan con otros pasos y van abriendo un camino accidental. Luego la percepción retrocede, retoma el camino, lo contempla en calidad de pasado y lo define parcialmente como camino.(2) Es una definición parcial, desde luego. Un momento en el camino, o, mejor dicho en el apartarse del camino. Una cuña que el pensamiento hunde en pleno existir. Voy hacia el otro, para que el otro me perciba. Luego pienso. Luego vuelvo a mí para apreciar ese co-existir mío con el otro. Y así continúa el proceso sin detenerse.

El diálogo es un intervalo entre dos momentos de soledad. O, si se quiere, la soledad es el intervalo entre dos momentos dialógicos. En realidad se diría que todos estos momentos son intervalos, eslabones en una larga cadena que debería conducir a alguna meta lejana, a algún "alguien" único y definitivo, que, al percibirme me otorgara, también, una esencia única y definitiva.

Notas (1) Vid. G.E. Moore, Philosophical Papers, Ed. Collier Books, N. York, 1962. Particularmente el Cap. III: "Proof of an External World". A título de ej., como dice el autor, es imposible demostrar que "aquí hay dos manos".

(2) La posterioridad del pensamiento respecto de la existencia fue acentuada por Hegel, sólo que Hegel la traslada a un plano universal-histórico. Así escribe: "La elevación del concepto sobre la vida consiste en que su realidad es la forma conceptual libertada hasta la universalidad." G.F. Hegel, Lógica. Trad. A. y R. Mondolfo; Ed. Hachette, Bs. As., 1968; pág. 683.

VI

Voy hacia ti, hacia el encuentro. Voy a contemplarme en tus ojos. Pero ocurre que el encuentro nos ocurre, nos combina en una trama dramática y nada contemplativa, por cierto. Luego, debo abandonar el encuentro para encontrar-me. Debo estar a solas para tener una razón. Alternativamente me muevo y me conmuevo entre la razón soledosa e inútil (puesto que es a posteriori, después de haber yo sido) y la provechosa razón dialógica que me embarca en la irracionalidad de lo imprevisible.

Vuelvo a mí. Estoy a solas. Pienso. Es decir recuerdo y recompongo la trama pasada. Estoy a solas para narrarme. El encuentro tendía hacia un tercero que debía contemplarlo, narrarlo. Ahora se evidencia que el tercero soy yo. Soy el "yo" del encuentro; también soy - frente a ti, frente a tu yoidad- el "otro" del encuentro; finalmente soy también el tercero del encuentro. De mis soledades voy, a mis soledades vengo. Frente a mis ojos percipientes los pasos transcurridos delinea un diseño que denomino "camino". En este proceso de reinterpretación de lo vivido el accidente se vuelve esencia; la contingencia, necesidad; lo imprevisible, sentido; el absurdo, razón; la casualidad, destino. Ser- o pensar el ser- es hilvanar los despojos de un pasado innecesario en la narración de una historia coherente, lógica, necesaria. Ser percibido en categoría de necesidad.

También aquí hay diálogo. Del yo percipiente con el yo vivido-pasado. Es diálogo del re-encuentro; yo conmigo. En la soledad recupero la razón; vuelvo a tener razón; retorno al pensamiento libre, a la lógica narrativa que borra suturas y armoniza contradicciones. Estoy a solas. Me siento libre. Libertad es igual a soledad. Primero jugué mi libertad "para" algo, "para" alguien. Ahí mismo la enajené al contacto ~~con~~ otra libertad. Después pienso y me recupero. El encuentro me envolvía, me aprisionaba, me sometía. Soy libre. Ahora ser libre significa: ser libre del otro. Estar conmigo, tan sólo - y tan solo- conmigo.

Pero esta libertad de, no me satisface. No encuentro en ella reposo. Es libertad negativa. Es vacío puro. Yo quiero ser. Yo quiero volcarme en la existencia, en el mundo. Este reposo de mi pensamiento a solas no me da reposo. Existo. Debo volver a salir de mí. El otro me reclama. De la cárcel de mi soledad trasciendo a la prisión del diálogo, nuevamente. Existencia es trascendencia, movimiento hacia el otro(1). No hay encuentro que me retenga totalmente. Ni el encuentro contigo, ni el encuentro conmigo. La razón a solas me desola. La razón dialógica me fascina, ciegamente, impetuosamente, justamente porque representa la angustia del encuentro, la marea de lo imprevisible, la médula más tenebrosa y más exquisita de la duda, la aventura dramática más apasionante cuanto más absurda.

Notas

(1) Ser es durar, en términos de Bergson. Es el tiempo mismo que yo realizo, que se realiza en mí. Es heterogeneidad, cambio constante, mutabilidad perpetua. El otro -y lo otro- es la polaridad que inantiza este motus perpetuus. Así dice Bachelard: "En fait, la durée a toujours besoin d'une alterité pour paraître continue". Gaston Bachelard, La dialectique de la durée. Ed. Presses Universitaires, París, 1950; pág. 51.

De la alteridad depende, pues, la continuidad de la duración, que es continuidad de trascendencia y cambio.

VII

El yo se mueve en el tiempo. El tiempo es una aventura en la cual el yo va asumiendo distintos "roles" dramáticos. Ora actúa, ora se narra. Ora sale de sí, ora vuelve a sí, para volver a salir. Se gana y se pierde, sin soluciones de continuidad. El presente es el estallido de esta burbuja que es la existencia; parte de ella refluye hacia el pasado; el resto es impulso puro hacia el futuro(1)

Lope dice: "Porque para andar conmigo/ me bastan mis pensamientos". Pero no es así. Lo cierto es que no me bastan. Mi pensamiento que es mi narración de mí mismo, no termina de converger ni me satisface completamente. Yo narro; narro mi vida; me narro a mí. Es un círculo cerrado que me asfixia y concluye por afrojarme fuera. Quiero narrar me, pero a otro. Otro debe asumir mi narración. Otro debe ser el testimonio de mi narración. Narrarle para que él pueda narrarme. Esa era, ante todo, mi finalidad final: ser narrado, ser percibido. Si pudiésemos reducir la existencia a varias categorías formales diríamos que son tres:

- 1) Diálogo existencial dramático.
- 2) Diálogo soledoso de mi ser y mi libertad.
- 3) Diálogo narrativo de mi ser frente a otro.

Tanto la primera como la tercera categoría postulan al otro. La segunda es intermedia, es el presente que se bambolea entre un ser con el otro y otro modo de ser con la alteridad. En suma las categorías no representan más que variaciones y modalidades del ser en la alteración. El diálogo está siempre presente. Con otro, o conmigo.

La tercera categoría implica al tercero. El que me narra. El que recibe mi narración, mi testimonio, y me la devuelve, con su palabra, con su silencio, con su sólo haberme oída-percibido. Dijimos y lo repetimos: no es menester que esté presente; puede ser imaginario; Super-Yo, al estilo freudiano; o meramente Otro-yo, al estilo vulgar y al decir común de la gente. Con él me confieso más o menos. Lo cierto es que necesito confesarme. La confesión - dentro de rituales religiosos - es tan vieja como la humanidad. Decirse, expresarse, volcar la bullente materia de esta existencia en moldes percipientes. Desde luego, no todos se narran de la misma manera ni todos son poseídos por el mismo ardor de confesión y extra-versión. Pero también es indudable que ser humano es narrarse de una a otra manera; expresarse directa o indirectamente, por palabras o por gestos, o artísticamente. Ser es narrarse. Porque ser es ser percibido. La facticidad de la narración-a-otro no viene a cuento para ser discutida y analizada en todas sus posibilidades tipológicas. Viene a cuento, en cambio, constatar meramente la necesidad ontológica de narrarse para llegar a ser.

Notas

(1) Esta noción del presente no es particularmente novedosa. Así también la ve Heidegger. "Si analizamos el presente de acuerdo con la experiencia que tiene de él el hombre encontraremos, según Heidegger, que es esencialmente una tendencia hacia el futuro y un ser circunscrito por el pasado. Este élan circunscrito es el presente". Jean Wahl, Introducción a la Filosofía. Trad. José Gaos, Ed. F.C.E., México, 1964; pág. 113.

VIII

La razón dialógica conduce a conclusiones escépticas que, en sí mismas, nunca llegan a desarrollarse totalmente. Siempre retornamos al credo, a la fe en la esencia, en alguna sustancia del existir. Como dice Santayana: "El escepticismo si pudiera ser sincero, sería la mejor filosofía. Pero sospecho que otros filósofos, como mismo que yo, siempre creen en la sustancia, y que la negación de esta es pura sofistería y urdimbre de argumentos verbales en las que se desdeña a sus convicciones más familiares y sólidas"(1)

En efecto, nuestras convicciones más familiares y sólidas consisten en ser en un mundo, confiadamente, pre-suponiendo un sentido. Podemos pensar escépticamente. En términos rigurosos ello implicaría dejar de pensar. Pero la existencia es incertidumbre en movimiento, verdad mutable y duda siempre incipiente. Esta es la razón dialógica que nunca sabe y siempre está a punto de saber. Desplegamos el ser, tipológicamente, en tres planos: 1) Ser con el otro. 2) Ser a solas en el pensamiento retrospectivo. 3) Ser narrativamente frente a alguien.

Todo se reduce al ser en el encuentro. Voy hacia un tercero espectador y heme entrelazado en un nuevo encuentro dramático. Todos los caminos conducen al diálogo y al intercambio existencial dramático. Voy a narrar o a oír mi drama pasado y, eo ipso, inauguro una nueva situación dramática ineludible. En la fáctica realidad todas las categorías y todas las tipologías caen en un solo común denominador: el diálogo. El tercero es un coagonista más.

Pero no puedo detenerme. Existo, y sigo existiendo. Pienso - y aunque sea absurdo-, sigo pensando. Sucesión de encuentros y trascendencias. Sucesión de albos y eclipses de otros y de mí-mismos. Sucesión de intervalos. Ser es esperanza de ser y cada instante ha de ser un intervalo, un puente, una transición hacia aquello o aquél que ha de constituir maestro destinatario final. Todos son pasos accidentales y provisorios que da el ser-puesto-a-prueba(en términos bíblicos), o el ser-procesado(en términos de Kafka) para arribar al final del Proceso.

Habrá un final del Proceso, salvo el final del procesado? Habrá, finalmente, un sentido? Sólo cabe una posibilidad de respuesta afirmativa: Dame un espectador y este drama adquirirá sentido y esencia(2)

Notas

(1) George Santayana, Escepticismo y Fe animal. Trad. R.A. Piérola y M.A. Rosenberg; Ed. Losada, Bs. As. 1952; pág. 198.

(2) Vid. Rainer M. Rilke, Diario Florentino. Trad. M. Masola; Ed. Paideia, Córdoba, 1955; pág. 56-57: "El drama es indigno porque necesita del público". La aserción quizá sea correcta desde un punto de vista esteticista extremo que sostenga el arte, para el artista. Pero tampoco este esteticismo tiene asidero. Todo arte es función dialógica que espera un público, que apela a un público, no es concebible sin un público. Aun cuando el artista enfrenta a solas su obra, él es público. Por otra parte al el drama, sobre todo, necesita de público, de espectadores ello se debe a que es el arte más antigua y más cercana a la realidad existencial.

IX

Entre tantas posibilidades de plasmación y realización dialógica, se destaca el amor. Ni los poetas ni los metafísicos son capaces de definir lúcidamente el qué de la relación amorosa. Más bien sería el "no sé qué", mencionado por Juan de la Cruz. Es la revelación del ser al ser. Un fenómeno de comunión mística más que un hecho aprehensible en conceptos racionales. Fusión del ser con el ser. "Y serán una misma carne", dice el autor bíblico(1). Fusión, unión, restauración del ser partido entre el sí mismo y el otro-mismo.

Si en la historia del pensamiento y de la poesía humanos el amor ha sido relacionado constantemente con la muerte(2) ello se debe, tal vez, a la vaga situación de reposo y relajamiento de la tensión existencial que ambos ofrecen, o parecen ofrecer. En el amor se distiende, en efecto, la tensión dramática entre yo y tú. Dos seres se abren plenamente el uno al otro en la plenitud del encuentro. Parecen configurar una unidad ontológica. En el amor el ser y el ser se dejan ser en ^{un} mismo ser. (Hablar del amor y redundar en conceptos y metáforas paradójicas es inevitable)

El amor es la relación con el tú en la cual se supera todo antagonismo implícito en cada situación dialógica. En esta relación parece superarse la agonía de la existencia que suele ser duda, fluctuación entre uno y otro, ser uno en función del otro. Por eso dice el texto bíblico: "Y amarás a tu prójimo como a ti mismo". El tú es como-yo-mismo. Yo como tú; tú como yo. El otro deja de ser no-yo y permanece puramente en el ser como-yo. Yo y tú se tornan entonces polos intercambiables, equivalentes. Reposo del ser que se halla a sí mismo en el ser del otro. Amar es compartir el ser. "Como a ti mismo". Como el tú te ama; como te amas a través de tu amar al tú.(3)

Dos seres en éxtasis de ser conjunto. Dos seres que encuentran el principio ontológico de identidad: yo como tú, tú como yo. Ser de uno con el otro, en el otro, por el otro. Ser en sí que es ser en ti. La inefable de la plenitud del ser.

Notas

(1) Génesis, II, 24.

(2) Sigmund Freud desarrolló particularmente esta teoría, procurando cimentarla científicamente en dos intintos, representantes uno de Eros y otro de Thanatos, que parcialmente se distinguen y se contraponen pero que, finalmente, coinciden. Por otra parte podemos remontarnos al viejo versículo del Cantar de los Cantares, VIII, 6: "Fuerte como la muerte es el amor". En forma más esotérica puede encontrarse esa equiparación en Jueces, XIV, 14; 18.

(3) Cuatro veces se encuentra en el Pentateuco la exhortación a amar:

Levítico, XIX, 18: "Y amarás a tu prójimo como a ti mismo"

Levítico, XIX, 34; "Y lo amarás como a ti mismo".

Deuteronomio, VI, 5: "Y amarás a tu Dios".

Deuteronomio, XI, 1: "Y amarás a tu Dios".

Las dos primeras hablan del amor del hombre al hombre; las dos segundas, del amor a Dios. Dos posibilidades de amor. Dos amores distintos. La distinción está señalada en las Escrituras por medio de dos partículas: "לך" y "אלוהיך". La primera implica objeto indirecto, dativo. La segunda, objeto directo, acusativo. El amor al hombre es siempre "como a ti mismo". Sale de mí a ti; vuelve de ti a mí. El amor a Dios es incondicional. Va hacia su objeto y permanece en él; no retorna, no implica reciprocidad; es entrega absoluta. Toda esta divagación viene al caso para polemizar con la idea de Buber que, de alguna manera, pretende tender puentes entre el amor al hombre y el amor a Dios. Si el "como a ti mismo" es conditio sine qua non del amor al hombre; el amor a Dios queda descartado por imposible. Es un anhelo infinito. Más que amor, es amor del amor, anhelo de amor.

X

Decimos: el amor. Decimos lo indecible. La plenitud del logos es la palabra. Plenitud de la razón dialógica, en cambio, es la dicción de lo indecible. No en vano ha sido tratado el amor - en especial por los poetas renacentistas- como la cima y la suma de todas las contradicciones. No porque el amor sea contradictorio. Sino que el hecho mismo de querer expresarlo en palabras - esto es, decirlo lógicamente- produce esas ineludibles contradicciones.

Las palabras que intentan decir el amor incurren en las contradicciones que toda expresión de lo inefable da a luz. El amor en sí es, no obstante, la anulación de la contradicción que la confrontación dramática entre seres humanos siempre arrastra. El amor es el principio de identidad existencial que anula al principio de contradicción existencial. Normal y naturalmente toda confrontación y toda relación sobreentiende una relativización del ser. El amor es, en cambio, ser absoluto. La fusión extática de dos seres provoca la absolutización del ser, la aparición del ser-uno y, por lo tanto, absoluto. De ahí el éxtasis del fenómeno amoroso. Caen aquí todas las trabas, todas las máscaras que las dramatis personae suelen utilizar o pueden utilizar. El ser pierde todas sus ~~suas~~ tenencias, todos sus tiempos - pasado, futuro- para radicalizarse en un solo momento. El ser se evade de toda circunstancia accesorio. Es repentinamente sin circunstancia.

Mientras que en toda relación con el otro la existencia se encuentra relativa y superable debido a la multiplicidad de existencias y circunstancias y posibilidades presentes, pasadas, eventuales, futuras, en la relación amorosa, en cambio, los seres se encuentran solos en el mundo. El amor es la soledad de dos que son uno. No hay más que este hic et nunc, que este yo y tú. El amor significa extratemporalización del ser. Es vivencia de eternidad.

Vivencia peculiar, extática e infinita, en la cual el ser parece culminar y hallar su propia razón de ser, el sentido de su existencia. Empero la procesualidad de la trascendencia nunca se detiene. Si nuestros análisis fenomenológicos del ser dialógico son correctos, si ser es ser percibido, si ser percibido es ser contemplado-narrado, el éxtasis amoroso no es soledad absoluta de dos que son uno, sino que, también él apela a un tercero que testimonie esta eternidad que, fatalmente, ha de ser pasajera, un tercero que esencialice esta esencia del ser en plenitud. Esta distensión de la tensión dramática que es el amor, también ella es drama sui generis y reclama un espectador. El tercero, excluido de la lógica, está incluido en la razón dialógica.

CAP. IX:

EL TERCERO EXCLUIDO INCLUIDO

I

La razón dialógica es una maraña de ser y conocer. La clásica razón "lógica" conoce límites y distinciones. Aun un ontologista como Louis Lavelle reconoce que hay una implicancia recíproca entre ser y conocer: "Car l'être et le connaître eux-mêmes apparaissent alors comme inséparables: il est évident que l'être ne peut être posé que par le connaître et que le connaître lui-même, au lieu d'être extérieur à l'être lui est intérieur"(1) Lavelle como Hartmann reconocen la plena interdependencia de ser y conocer, no obstante suelen olvidarla y suelen separar el mundo de las ideas del de las cosas.

La razón dialógica implica la absoluta mixtura de ser y conocer. En verdad no es una mixtura, puesto que ello presupondría dos elementos que se mezclan; se trata más bien de una sola realidad dramática en la cual ser y conocer son momentos existenciales engarzados unos en otros. El absurdo y la duda concomitante se filtran en todos los planos y da lugar a la ironía. La ironía es fluctuación de apariencias y de contradicciones in re.

Hablamos del amor. Lo hemos visualizado como la culminación del ser. Pero el fenómeno amoroso reclama una nadaficación del ser. Debemos dejar de ser lo que somos para que pueda darse este encuentro absoluto del yo con el tú. Por otra parte ese encuentro requiere, en cuanto absoluto, la absoluta supresión de todas las determinaciones ónticas y de toda circunstancia. Amar es ser en la nada, en una circunstancia nadaficada. La apreciación vulgar o la metafísica sostienen que el amor es divino; ello es correcto puesto que Dios es el ser que es, puramente, absolutamente. Toda ~~mis~~ existencia- ese conglomerado complejo de dramas, accidentes, anhelos, soledades, encuentros - todo debe perderse para que el ser pueda ganarse en el amor. Perderse para ganarse. Los místicos particularmente, acentuaron esta peculiaridad contradictoria e irónica del ser-en-el amor. No fui; no seré; soy. Estrictamente ya no hay relación del uno-con-el-otro. Hay, en cambio, la total revelación del sí-mismo que es. Irónicamente en esta máxima comunidad del ser con el ser, en esta suprema-unición de dos que son uno, me afirmo más que nunca en mí mismo.

También el místico que busca a Dios en su amor, busca, en última instancia, la afirmación absoluta de su propio sí-mismo en relación con Dios. El fenómeno amoroso culmina en una sola declaración suprema: yo soy! Recuérdense las versas de Juan de la Cruz: "Quedéme y olvidéme, / El rostro realiné sobre el Amado. / Cesó todo y dejéme / Dejenado mi cuidado / entre las azucenas olvidado". No narra el poeta la presencia divina sino, sobre todo, su propia experiencia amorosa, su propio ser, su propia identidad absoluta frente lo Absoluto. En este ámbito de vivencias se aplican las palabras de San Agustín "Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est"(2) En efecto, la beata vita es la vida absoluta, la absoluta afirmación del ser frente a Dios, con Dios. Empero, y esto es lo que queremos acentuar bien claramente, es el sujeto amante el que se afirma a sí mismo.

Notas

(1) Louis Lavelle, De L'Être. Ed. Aubier, París, 1947, pág. 240.

(2) San Agustín, De Civitate Dei; Cap. XXVII.

II

El conocimiento es la más alta afirmación del ser subjetivo. El amor es el más alto grado de conocimiento. Según ya señalamos, en la Biblia el verbo " *et q' n* " significa tanto saber conceptual cuanto saber amoroso-erótico. Compárese ahora con los versos "divinos" de Juan de la Cruz, la expresión "humana" de Gabriela Mistral: "Después de esto, lo sé, no queda nada/ Nada! Ningún perfume que no sea/ diluido al rodar sobre mi cara". Ambos poetas conocen el amor en la misma perspectiva: perderse para ganarse. Todo cesa, nada queda, entonces refluye el ser a su plenitud. Plenitud del ser uno.

Y vuelve la ironía. Ahí mismo donde dos seres parecen confluír en una misma soledad y plenitud, ahí donde parecen fusionarse en una sola carne, donde se da la cúspide del ser con el ser, ahí justamente, los dos siguen siendo dos, cada uno replegado en su propia soledad, soledad de dicha, de ser absoluto, de plenitud de sí-mismo. Es mi amor. Es mi ser potenciado al máximo de su autorrevelación. Esta dicha "maestra" en realidad es muestra sólo por metáfora e pobreza verbal. Esta dicha es en realidad mi dicha, tu dicha. El ser parece perderse y diluirse, pero los pronombres no se pierden ni se evaporan. Al contrario se reafirman más que nunca, mejor que nunca. Lo que se pierdan son todas las circunstancias y adyacencias del ser. La existencia se despoja de todas sus vestiduras accesorias y superfluas para llenarse de sí misma, un sí mismo absoluto, inalienado. Por eso el poema antes citado de Gabriela Mistral -"Extasis"- concluye diciendo(a Cristo): "Recíbeme, voy plena, / tan plena como tierra inundada". Pleno significa lleno. Lleno de sí.

Pero, ¿qué tiene que ver Cristo con el amor humano de la poeta? Tiene que ver. Es necesario que él lo vea. Y esta es otra faceta irónica de la relación amorosa que cae en la legislación general que la razón dialógica impone a todas las relaciones: ser para un tercero. Se rompe el marco de muestra soledad. Irrumpe el tercero excluido, y se torna incluido. "Recíbeme" - dice G. Mistral. La trascendencia sigue su curso. El amor de yo y tú debe ser recibido por un tercero, que lo recoja, que lo conserve, que lo sustancialice. "Recíbeme, voy...". Trascender, seguir yendo. Alguien que no es yo ni es tú, un tercero, debe recibir este ir mío, debe percibirme. Primero había dicho la poeta: "Después de esto, lo sé, no queda nada". Pero no es así. Algo queda. La nadiicación no ha sido absoluta. Siempre se contaba con el tercero. Queda el tercero. Y la fe en el tercero. La fe en la trascendencia de este hecho, de esta momentaneidad pasajera que quiere ser necesaria para Alguien. Como escribió otro poeta, T.S.Eliot en East Coker: "The ir yet faith; / But the faith and the love and the hope are all / in the waiting".

Ser en el encuentro. Ser "in the waiting", en la espera. Trascender ineluctablemente, ineludiblemente. Del yo al tú; del nosotros, al tercero; de esta momentánea y pasajera eternidad a la Eternidad, a lo Absoluto, a la Esencia. Desesperar y seguir esperando. Absurdo del absurdo que vive esperando un último destello de racionalidad, de salvación.(1)

Notas

(1) Así en la existencia como en el existencialismo filosófico y desesperante, como lo hace notar, respecto de ese último, H. Lefebvre, El existencialismo; Trad. Ana Ostrovsky; Ed. Capricornio, Bs. As., 1944; pág. 202: "Pocos filósofos de lo irracional llegaron hasta los límites de su pensamiento; pocos confesaron sin espíritu de retroceso su renunciamiento a toda razón y proclamaron el irracionalismo".

III

Hay que aguardar. Esperar. En doble sentido: a) esperar los acontecimientos.; b) esperar, aguardar acontecimientos con sentidos engarzados en la continuidad del vivir. Momento y movimiento. Espera y aventura. Ser es esperar para llegar a ser. Crear marcos y trascender marcos. Configurar circunstancias y superarlas. Ir hacia ti para ir hacia mí; ir hacia mí yendo hacia el tercero necesariamente excluido por la lógica y potencialmente incluido por la existencia. Ser siempre en la relación y no poder dejar de ser siempre uno-mismo. Dualidad de la unidad; unidad en la dualidad. Contradicción e ironía. Absurdo y no obstante, anhelo infinito de razón y de salvación.

Ser uno pero ser siempre en la relación(1). La relación tiene una meta: ser relatado, ser percibido, ser recibido. Por eso dice el hombre en plenitud: "Recíbeme". Esa invocación - en el poema citado - va dirigida a Cristo. Pero también Cristo necesita ser recibido y dice: "En tus manos encomiendo mi espíritu".(2). La invocación de Cristo va dirigida a Dios. Y Dios por su parte también necesita ser atestiguado y dice: "Vosotros sois mis testigos"(3). Este es el círculo ontológico que se abre y se cierra, alternadamente, en vista de otro que debe vernos y testimoniarnos.

Sucesivamente el ser aparece y desaparece. En el amor todo parecía nadiificado, fuera del yo y tú esenciales. Pero no es tal. Todo queda momentáneamente en suspenso, entre paréntesis. Y los paréntesis no tardan en abrirse y el movimiento de la existencia arrastra al segundo de eternidad en el torrete de caducidad y pasajeridad y trascendencia procurando una esencialización última y definitiva. "Recíbeme, voy..." Cuando estas palabras se pronuncian, ya ha sido trascendido el amor y el tú mismo es el que cae ahora entre paréntesis, superado. Después de nosotros, por encima de nosotros, debe haber un tercero que me reciba puesto que voy, puesto que sigo caminando y viviendo.

El amor es la culminación de todo encuentro. Culminación provisoria. Ella exige ser garantizada. El amor es mi gran verdad, y toda verdad debe apoyarse en un criterio de verdad. El paso cartesiano del "yo existo" al "Dios existe" no es un paso lógico ni gnoseológico; es más bien, en nuestros términos, un paso determinado por la razón dialógica, por mi necesidad de ser yo mismo verdad. Ser verdad significa ser necesario. Cuando sea percibido plenamente, será percibido como plenamente necesario.

Notas

(1) La relación con el otro, está a su vez fundamentada en una relación tácita con toda la otredad-humanidad. Como dice Bergmann: "El individuo es posible solamente en cuanto sujeto racional. La razón es sociedad. Por eso precede el sujeto de esta sociedad, es decir la humanidad, al hombre individual. La unidad de lo humano precede al sujeto particular. Mas esta unidad de lo humano, como meta, como proyección al futuro es sólo comprensible como correlato de la real unidad de Dios". Vid. Samuel Hugo Bergmann, Dios y el hombre en el pensamiento moderno (en hebreo). Ed. Universidad Hebrea, Jerusalem, 1956; pág. 28. (La versión castellana es nuestra).

(2) S. Lucas, XXII, 45. A su vez es cita de Salmos, XXXI, 5.

(3) Isaías, XLIII, 10.

IV

Amar es correlato de ser amado. El amor es la percepción máxima lograda por el ser dialógico. Ciertamente es que la mayoría de las filosofías del amor idealizan este fenómeno y lo transforman en virtud meral, altruista, transitiva. Más allá de las concepciones eticistas y en un mero plano de análisis fenomenológicos aprehendamos el fenómeno amoroso como encuentro en el cual los seres que lo componen se realizan en su peculiar y personal necesidad de ser amados, de ser necesarios, de ser percibidos absolutamente. El peso ontológico recae pues en el ser-amado, ser atestiguado por ojos ajenos. Ser amado es ser necesario para alguien. Y todo lo que yo quiero y anhelo es, justamente, ser necesario.

Alguien me necesita, por lo tanto esta existencia es necesaria, y, por lo tanto tiene sentido. Todo esto dura lo que dura la revelación del encuentro amoroso. Un relámpago místico. Dura todo lo que puede durar la perfección de amar y ser amado, el ser absoluto dentro de la razón dialógica(1) Luego hay que ir más lejos. No porque nadie se lo proponga a nivel de conciencia. El ir nos arrastra. Debemos trascendernos. El relámpago transcurre, y nosotros transcurrimos con él. Esto es amor, pero no es el amor. Esto me absolutiza por un instante, pero yo ansío absolutizarme esencialmente en un ser amado absoluto. "Recíbeme, voy..." Sigo yendo y alguien debe recibirme definitivamente. El tercero me espera, o debería esperarme. De todos modos, voy como si alguien me estuviera esperando. Como si hubiera un destinatario. Tener un destinatario representa tener un destino.

Detrás de toda relación dialógica debe haber un espectador. Detrás de mi máximo dolor o de mi máxima dicha; en la plenitud de nuestro encuentro, o en la agonía de nuestro encuentro. Todo debe registrarse en algunos ojos y grabarse allí terminantemente. Por eso voy y sigo yendo, en busca de aquellos ojos tácitos; o, si se prefiere procurando enriquecer mi imagen que se va grabando instante a instante en esos ojos de mi eterno - eventual-tercero. Hay pues un donjuanismo ontológico que precede y es, sensu stricto, el fundamento del donjuanismo específicamente erótico. Sócrates como Don Juan buscan la verdad en el encuentro. Y no hay encuentro que satisfaga completamente. Don Juan va de mujer en mujer porque, en realidad, es un platónico, un idealista y busca el amor, la mujer(2)

"Recíbeme, voy..." Ese es el anhelo infinito. Ser recibido. Anhelo infinito, porque todo encuentro certifica que yo soy recibido sólo parcialmente y caducamente y, por ende, patentiza también mi ser-rechazado-en-el-mundo. Entonces "voy". Sigo trascendiendo dialógicamente en pos de la última fundamentación lógica: ser percibido. Seguir yendo con la tácita invocación del "recíbeme", esperando y esperanzando, aunque la vivencia del absurdo de continuo nos recuerda que este mundo no me recibe, prescinde rápidamente de mí y atestigua más bien, implacablemente, mi contingencia, mi orfandad, mi existir, mi estar siempre fuera de mí, en pos del ser absoluto, hacia el amor y fuera del amor.

Notas: Por eso encuentra Kierkegaard en el amor la esencia de lo trágico-cómico, de la contradicción más notoria y punzante: "Lo trágico es que los dos enamorados no se comprenden; lo cómico es que los que no se comprenden se aman". Søren Kierkegaard, El amor y la religión. Trad. J. Castro; Ed. Santiago Rueda, Bs. As. 1960; pág. 45.

(2) Vid. Ramiro de Maeztú, Don Quijote, Don Juan, y la Celestina. Ed. Espasa Calpe Bs. As., 1952; pág. 110: "Pero si ~~ha~~ hay Dios en los cielos, y los valores de la historia son engaño, y se equivalen nuestras honras y deshonras... si no existe un Valor absoluto, Don Juan tiene razón". Don Juan sería el hombre que vive, pues, fielmente el absurdo del ser. En parte aceptamos esta consideración. Pero, según dijimos, nadie reniega totalmente del "credo". Don Juan sigue "intentando" el amor, porque en el fondo anhela encontrar el Valor absoluto, el ser amado absoluto.

V

Sucedan los acontecimientos y yo me sucedo en ellos. Ocurren, ocurro, transcurro. La razón dialógica es imprevisibilidad, aventura, azar. ¿Qué sentido tiene todo lo que hago y que me va haciendo? ¿Qué sentido tiene este relámpago de amor? ¿Qué sentido tiene esta alternancia entre Ello, Tú, el tercero? Ser, acumular datos de la existencia, atesorar momentos para ser narrados, para constituirlos luego, a posteriori, en historia.

El sentido es la ley de casualidad que se torna ley de causalidad. Soy mi azar. Y aquí está explicitado todo ~~no~~ ser absurdo: la conjunción entre los términos "mi" y "azar", la personalización de lo impersonal, la introyección de lo totalmente indiferente a mí pero que pasa a ser parte de mí mismo. El sentido es la concatenación lógica de todos los acontecimientos absurdos que se vuelven "mi".

Así es descrito el proceso por Faulkner: "Uno nace, y ensaya un camino sin saber por qué, pero sigue esforzándose; lo que sucede es que nacemos junto con muchísimas gentes, al mismo tiempo, todos entremezclados; es como si uno quisiera mover los brazos y las piernas por medio de hilos, y esos hilos se enredan con otros brazos y otras piernas, y todos los demás tratasen igualmente de moverse, y no lo consiguesen porque todos los hilos se traban, y es como si cuatro o cinco personas quisieran tejer en un mismo bastidor"(1)

Existir es ensayar una trama en un bastidor que no nos pertenece exclusivamente. Somos en un mundo que nos precede, que nos post-cede, y en él ensayamos construir un camino, una trama un destino. Destino, es tener un destinatario. Ser para algo, para alguien. En un famoso pasaje del Talmud se dice que "este mundo no es más que un corredor que conduce a otro mundo, a un palacio; prepárate en el corredor para que puedas arribar al palacio"(2) Hay una semejanza profunda entre esta concepción y la visión kafkiana del hombre que aspira llegar al Castillo. Y no es, estrictamente, que aspire, desee arribar al Castillo. Su ser en el mundo implica estar en camino hacia el Castillo: "Esta aldea es propiedad del castillo; quien en ella vive o duerme, en cierto modo vive o duerme en el castillo"(3). En cierto modo; conscientemente o inconscientemente; volens, nolens.

La religión y la metafísica, para salvarse del absurdo de esta existencia, crean y creen en otro mundo, en un palacio trascendente. De todos modos creyentes y descreídos han de concordar en la consideración de esta vida, de esta sucesión de pasos y tramas, como un corredor, un pasadizo que debería conducir a algún lado, a alguna meta. Unos creen, otros no creen. En qué creen los que no creen. Creen ciegamente en su existencia, en su sentido de existir, en su razón de ser. No somos necesarios pero creemos que lo somos. Somos accidentales, pero alentamos la oculta o manifiesta creencia de que somos esenciales. No ~~hay~~ ^{hay} más ámbito existencial que este corredor, que este camino que ensayamos, solo y puro, pero creemos que conduce hacia algo. La profesión humana es, en primera y última instancia, profesión de fe.

Notas

(1) William Faulkner, Absalón, Absalón. Trad. B.F. Nelson; Ed. Emecé, Bs. As. 1952; pág. 120.

(2) Vid. Avot, IV, 16.

(3) Franz Kafka, El Castillo. Trad. D.J. Vogelmann. Ed. Emecé, ^{Bs. As.} 1955; pág. 9.

VI

Si la existencia es dramática, el drama debe tener un final, una finalidad. Finalmente verás la lógica del entrelazarse absurdo de los hilos y será el des-enlace que, en calidad de tal, es siempre feliz, esto es, imunda de sentido todo lo antes incomprendible e imprevisible. Este enlazarse y entrelazarse pues tiene una sola finalidad: arribar a la finalidad, al des-enlace. Entonces la casualidad se tornará causalidad. Pero no la causalidad natural, sino la teleológica, El ser para algo o para alguien. El ser que tiene destino porque fuera para algo destinado.

El sentido, el destino equivalen a la necesidad del ser. En el ámbito de la razón una-sola el ser personal es uno solo. Así lo concebía Leibniz. Así lo describe Ayer: "On this view, not only is it inconceivable that I should have lived at a different time, it is inconceivable that at any given moment I should be at a different place from that at which I am, it is inconceivable that anything should ever happen to me except what actually does"(1). Empero, según vimos, el apriorismo del ser y de la razón correlativa se diluye en el ser dramático y la correlativa razón dialógica, en la percepción contraria que puede ser de otra manera, que bien podría no estar acá ni hacer lo que hago. La razón pues no está al comienzo; sólo puede estar al final del proceso, en la finalidad del devenir, en un destinatario hacia el cual todo esto deviene y trasciende. El él debe culminar mi des-enlace dramático.

Todos los caminos son caminos en la medida en que conducen a alguna meta. Nuestros caminos "parecen" conducir. Todos los caminos parecen conducir a la Otridad que supera a toda otridad y que supera todos los encuentros para tornarse raíz y ser y razón última de todo encuentro. Esa Otridad, ese tercero absoluto, lo denominamos Dios. Es, como lo llamaba Ortega, la "tercera dimensión" de toda circunstancia(2) Es - debe ser, debería ser- mi testigo perpetuo. Excluido de la realidad por la razón lógica; incluido en ella por la razón dialógica.

En un punto dice el Salmista: "Los cielos narran la gloria de Dios..." En otro versículo dice: "No moriré, sino viviré, y narraré las acciones de Dios"(3) Dios existe sólo y tan sólo - como toda existencia - en cuanto y en la medida en que es narrado, percibido. Pero ahora invertimos la fórmula. Estrictamente no me preocupa Dios. Me preocupa mi existencia. Yo necesito ser narrado. La gloria o la pena de mi existencia postula ser percibida. No moriré, sino viviré en cuanto yo sea percibido-narrado por Dios. El debe ser mi destinatario. El único posible. El único necesario para hacerme necesario. Si hubiera destinatario, habría destino. Si hubiera destino habría verdad. No puedo afirmar taxativamente la existencia de Dios. Sólo puedo afirmar que me es necesario que Dios exista para que yo pueda ser necesario.

Notas

(1) A.J. Ayer, The Problem of Knowledge. Ed. Penguin Books, Edinburgh, 1957; pág. 177

(2) El tema de una "tercera dimensión" trascendente a esta existencia hace que esta realidad inmediata se torne sueño, sombra, teatro para el gran Contemplador. Así desde Píndaro, hasta Unamuno y Borges. Particularmente Borges. Véase el final del poema El otro tigre: "Un tercer tigre buscaremos. Este/será como los otros una forma/ de mi sueño, un sistema de palabras/humanas y no el tigre vertebrado/que, más allá de las mitologías,/ pisa la tierra. Bien lo sé, pero algo/me impone esta aventura indefinida/ insensata y antigua, y persevero/en buscar por el tiempo de la tarde/el otro tigre, el que no está en el verso." Vid/ J. L. Borges, El Hacedor, Ed. Emecé, Bs. As. 1967, pág. 107

(3) Salmos, CXVIII, 17.

CAP. X:

VERDAD, IRONIA, DIOS

I

Respecto de la filosofía crítica y de la "revolución copernicana" operada por Kant en el área del conocimiento, opina L. Goldmann: "Le fides quaerens intellectum s'est transformé en intellectus quaerens fidem. La foi est un complément de la raison et non pas, comme dans la pensée scolastique et chrétienne, la connaissance rationnelle un complément et une confirmation de la foi"(1). En efecto, la razón primero supera a la fe, luego la busca. No puede prescindir de ella. Finalmente la razón es fe, en lo absoluto, en el sentido del ser, en la verdad y en la posibilidad de verdad. Y todos estos conceptos, por otra parte, son relativos al hombre. El hombre no es la medida de las cosas, pero sí medida de su verdad. La verdad de las cosas, a su vez, es un punto transitorio en el camino hacia la verdad del ser-uno-mismo.

La filosofía es ciencia de la pre-ocupación humana, de su peculiar "Sorge". "Lo humano" es, al unísono, genitivo subjetivo y genitivo objetivo del quehacer filosófico. Lo humano es aquello que pro-cura ser verdadero. No acepta lo dado como tal ni se resigna a él. Le busca sentido, indaga por su verdad. Ello implica una actitud de subversión y rebeldía contra lo dado como tal. Así lo explica Marcuse: "Así, el carácter subversivo de la verdad inflige sobre el pensamiento una cualidad imperativa. La lógica se centra en juicios que son, como proposiciones demostrativas, imperativos: el predicado "es" implica un "debe"(2)

Verdad es rebeldía contra el ser a secas en pos del ser-con-sentido. El sentido, la verdad, es lo que debe ser el ser. La distinción kantiana entre "razón pura" y "razón práctica", fenomenológicamente no existe. El "deber ser"(razón práctica) moviliza y estremece todos los cimientos del "ser"(razón pura). Pensar acerca de la filosofía significa pensar acerca de la verdad: origen y esencia. Al decir de Heidegger: "El origen de algo es la procedencia de su esencia"(3)

Pensamos acerca de la filosofía, de la verdad vital. Retornamos una y otra vez a Sócrates. El hombre que pensaba en pleno diálogo y en plena duda dialógica. Nunca supimos cuáles fueron las conclusiones finales de ese pensamiento. Tal vez nunca llegó a conclusiones finales. El diálogo es duda, movimiento, trascendencia inconclusos. Por eso tal vez, también, no quedaron escritos de Sócrates: no pudo, o no quiso, o no supo sistematizar un pensamiento vivo e inconcluso. Pensaba la vida. Luego hubo de pensar la muerte, su propia muerte. Y hubo de consolidar su fides, la primera y única y última verdad fundamental: saber que nuestra existencia tiene sentido, tiene verdad, aun en la muerte, a pesar de la muerte, trascendiendo la muerte(4)

Notas

(1) Lucien Goldmann, Introduction à la philosophie de Kant. Ed. Gallimard, París, 1967; pág. 275.

(2) Herbert Marcuse, El hombre unidimensional. Trad. J.G. Ponce, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1969; pág. 152. Sobre todo insiste Marcuse sobre esta idea en la exégesis que hace del pensamiento hegeliano. Cf. Razón y Revolución; Trad. J.F. de Sucre; Ed. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1967; pág. 28.: "La realización de la razón no es un hecho, sino una tarea. La forma en que los objetos aparecen inmediatamente no es aún su verdadera forma. Lo que está simplemente dado es, en primera instancia negativo, distinto a sus potencialidades reales. Se vuelve verdadero sólo en el proceso de la superación de esta negatividad, de modo que el nacimiento de la verdad requiere la muerte de un estado determinado del ser".

(3) Martín Heidegger, Sendas Perdidas. Trad. J.R. Armengol; Ed. Losada, Bs. As., 1960; pág. 88.

(4) Vid. Apología de Sócrates, XXXIII, 41 D: "Αλλὰ καὶ οὗτος ἄριστος ἐστίν, ὅτι ἐπιβλέπει τὸν θάνατον, καὶ ἐν τῷ τούτῳ διανοεῖται ἀληθῆς".

La muerte, lejos de suprimir toda verdad, se torna ella misma testimonio de una verdad más amplia de la cual ella formó parte.

II

La filosofía, antes de ser filosofía del diálogo, fue en el diálogo, con su exponente máximo, Sócrates. Si, al decir de Heidegger, en el origen está la esencia, en el comienzo fue el diálogo como manifestación del hombre en su ser, en su conocer. Ser con el ser. Ser en el encuentro. Encuentro es agonía, com-bate. El que piensa, se de-bate y se compromete. El primer filósofo dialógico, fue también el primero "engagé". Estaba comprometido con la existencia misma y con su autenticidad. Dialogaba, pues. Se debatía en la duda, en la radical realidad del dualismo que representa el ser-con-el-ser. Luego vinieron los discípulos y ellos sistematizaron las ideas del maestro y las computaron en marcos cerrados y conclusos. Conclusiones que Sócrates mismo no extrajo. Porque primariamente pensar significa extraer problemas, planteos, de-bates. Ir de diálogo en diálogo, de duda en duda, de otro en otro. De ahí la dialéctica. Pero no la hegeliana ni la post-hegeliana que parte y llega a conclusiones finales omnipotentes. La dialéctica socrática es la del pensamiento sin conclusiones.

El encuentro con el ser nos remite a otro ser, a otra posibilidad ontológica de encuentro. Ser en el tiempo es ser en la posibilidad abierta. Sófocles decía que "el tiempo es un Dios que lo facilita todo"(1) Facilita el despliegue de encuentros y trascendencias. El socratismo - si cabe hablar así- es una postura en la cual el pensamiento se mantiene fiel a la existencia, nutriéndose de la inseguridad, de la incertidumbre, de la perpetua duda motivada por la perpetua trascendencia y alteración del ser dialógico.

El encuentro con el ser nos remite a otro ser. El encuentro con la verdad nos remite a otra verdad. Todo debe ser trascendido, todo es pasajero y provisorio. Las conclusiones son reposos ilusorios y las verdades puentes de transición de una duda a otra. No hay reposo. Pensar - etimológica y ontológicamente- es "pensar", fluctuar con el fiel de la balanza en la cual caen todos los acontecimientos circunstanciales. No hay reposo. Todo otro da lugar a una aventura imprevisible. Constantemente me gano y me pierdo. Según Marcuse "el nacimiento de la verdad requiere la muerte de un estado determinado del ser"(2) Completame la fórmula: luego vendrá un renacimiento del ser que requerirá la muerte de un estado determinado de la verdad. Ad aeternitatem. Sin fin, aunque con finalidad. Con la finalidad de hallar la verdad última del ser uno mismo, para la cual todas las otras verdades han sido no más que puentes, eslabones, ensayos, coordenadas de apoyo. En razón última busca mi última razón de ser.

La verdad está inmersa en la aventura general del ser. No depende de mí. Depende como yo de encuentros y desencuentros; de la razón dialógica, dramática, imprevisible y absurda. Como el yo aparece y desaparece, se revela, se eclipsa. Como yo, como Dios. Yo, Dios, Verdad, he ahí tres puntos cardinales que Descartes ligó radicalmente para que uno testimoniare respecto del otro. En realidad somos como tres ángulos de un triángulo y dependemos recíprocamente para poder dar a luz una suma de 180°, esto es de una línea pura y armoniosa e infinita.

Notas

- (1) Sófocles, Electra, v.179:
 (2) Vid. pág. 67.

Χρῆνος γὰρ εὐδαίμων θεός "

III

Aletheia. Verdad. Mi verdad. No hay verdad sino para un sujeto que la busca, que la encuentra. Finalmente la única verdad que le interesa al sujeto es su propio ser. Pero esta no es una verdad dada, sino, más bien una verdad a darse. Yo debo hacerme verdad, o ser hecho verdadero frente a un sujeto percipiente.

Soy una conjunción de finitud e infinitud. Soy en la contradicción. Como dice Bradley: "I am finite; I am both infinite and finite, and that is why my moral life is a perpetual progress. I must progress, because I have an other which is to be, and yet never quite is, myself; and so, as I am, am in a state of contradiction"(1) Eso que Bradley denomina "moral life" es simplemente la existencia que se busca a sí misma y se procura un sentido. El infinito está en el descubrimiento, en la revelación de la aletheia del ser. Mi finitud es mi aburrido, mi carencia de toda razón y de toda justificación. Lo infinito es la razón última, lo que no soy, lo que aspiro a ser definitivamente. Infinitud definitiva de la cual surgiría mi suprema definición.

Aletheia es, etimológicamente, lo re-velado, lo des-cubierto, lo quitado del olvido, lo librado del ocultamiento. Mi ser es momentáneo: de momento en momento, y en movimiento perpetuo. En este movimiento surgen verdades. Tan momentáneas y tan parciales como los momentos de mi devenir. Tramos relativos en un camino que anhela ser absoluto. No nos podemos detener en esos tramos, en esos rellanos pasajeros y accidentales. Existencia es trascendencia. Lo extraído del olvido ha de volver al olvido, lo quitado del ocultamiento ha de volver a eclipsarse, la luz de la revelación pasa y transcurre y luego nos deja en tinieblas. Esta es la otra faz de la verdad: la inconclusión y la superación de toda idea. Porque siempre hay que ir plus ultra. Inconclusión es decir apertura absoluta(2)

El ser es en el encuentro porque es en la apertura, en la inconclusión terminante. Busco la verdad, mi verdad, y ella no está en mí, como suponía S. Agustín. No habita in interiori homine. Reside más bien fuera de mí, entre nosotros, en nuestros encuentros, en nuestra reciprocidad. Saber es ante todo saber-te. Viene al caso la observación de Nicolai Hartmann sobre la sabiduría "Weisheit ist ein Respektieren der fremden Wertbelange um ihrer selbst willen"(3) Hay un extraño que no soy yo pero que está conmigo y que juega conmigo mi verdad, su verdad, que no soy mía ni suya, sino entre nosotros. Casual, azarosa, contingente, como nuestro encuentro. Por eso vamos más lejos. Por la apertura del ser fluyen y se cuecen todos los encuentros, y se desvanecen, y la apertura queda en pie, y el ser sigue abierto-vacío procurando su última verdad.

Notas

(1) F.H. Bradley, Ethical Studies. Ed. Oxford University Press, 1962; pág. 78.

(2) La clásica definición de verdad adaequatio intellectus et rei, ha caducado. Uno de sus mayores críticos es, sin duda, M. Heidegger. El reintegra a la verdad al sector ontológico. Equipara el ser verdadero con el ser descubridor. "Los fundamentos ontológico-existencialistas del descubrir son lo que muestra el fenómeno más original de la verdad. El descubrir es un modo de ser del "ser en el mundo". ... El "estado de descubiertos de los entes intramundanos se funda en el "estado de abierto" del mundo". Martín Heidegger, El Ser y el Tiempo. Trad. José Gaos, Ed. F.C.E., México, 1962; pág. 241. Nuestra idea de la verdad, coincide sólo parcialmente con la de Heidegger. El habla de un general "estado de abierto del mundo". Nosotros nos restringimos, fenomenológicamente, a la apertura de lo humano que equivale al ser dialógico, intersubjetivo.

(3) Nicolai Hartmann, Philosophische Gespräche. Ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960; pág. 26.

IV

Hay una faz de la verdad que es la idea conquistada, el concepto poseído; hay otra faz y es lo que escapa a la idea, al concepto, lo fluyente que no se deja apresar. La luz y la sombra, fruto de esa misma luz. Nunca sabemos pues totalmente. La apertura- valga la redundancia,- permanece siempre abierta. Saber y no saber. "Docta ignorantia", al decir del Cusano. Y ese es, precisamente, el punto de partida y el punto de arribo del socratismo: fluctuación dialógica; la duda inmersa en pleno conocimiento, y viceversa. Ser y no ser. No ya la disyuntiva que planteó Hamlet dramáticamente. El drama es conjunción de contradicciones. Por supuesto, el ente dramático tiende a superar ese su absurdo.

Aquí aflora la ironía. Entre luces y sombras, re-velaciones y eclipses, del ser y de la verdad. Es convencional la apreciación que atribuye a Sócrates el haber usado la ironía como "método" de indagación. La ironía no se elige. Es fruto natural de la existencia y del continuo juego de ser y no ser implicado en la existencia. La razón dialógica no puede ser sino irónica.

Apelamos a un diccionario, y nos dice sobre la ironía: "Consiste la ironía en atribuir a un objeto cualidades contrarias a las que tiene pero de modo que se conozca que no le convienen realmente"(1) Ser y no ser. Absurdo. Sé que existo sin sentido, y no obstante creo que mi existencia debe tener algún sentido. La verdad de mi ser, es irónica. La ironía no es, por lo tanto, un momento accesorio y artesanal en el quehacer socrático. Es la existencia misma, el pensamiento mismo, auténticos, fieles a sí mismos. La ironía no es, pues, un método. Es la realidad y la manifestación de esta realidad en cuanto la conciencia la percibe y no se resigna a ella.

"Toda persona que esté un poco al corriente de los problemas filosóficos, sabe perfectamente que hasta ahora no se ha descubierto ningún sistema que no estuviese plagado de contradicciones"(2) El pensamiento es contradicción. Y no es que algunos sistemas sean defectuosos más que otros. Los sistemas más contradictorios quizá sean los más auténticos, los menos elaborados. Un pensamiento es (y no meramente sobre) la existencia habrá de ser contradictorio como esta misma existencia. Un pensamiento radicado en el horizonte dialógico - que es el horizonte de la verdad del existir- habrá de ser irónico y paradójico como el propio diálogo.

Bien aseveran los filólogos que el adjetivo griego "eirón" está íntimamente relacionado al verbo "eromai"; este último significa interrogar. Sócrates el ser irónico es el ser interrogante. Nunca termina de saber. Nunca concluye su pensamiento. Siempre queda la duda, la nueva interrogación, la implícita incertidumbre. "En la ironía dramática un personaje a un grupo de personajes ignora el secreto que conocen otros personajes y el público"(3) Y este es nuestro drama y nuestra ironía; sabemos mucho de nosotros y lo fundamental lo ignoramos. No sé cuánto sabes de mí. Tampoco sé cuánto sé de ti mismo. En nuestro encuentro se hace la existencia, la verdad, y sobre todo la incertidumbre. Somos irónicos, aunque seamos trágicos.

Notas (1)Roque Barcia, Diccionario etimológico de la lengua castellana. Madrid, 1881.

(2)León Chestov, La filosofía de la tragedia. Trad. D.J.Vogelmann, Ed. Emecé, Bs. As., 1949;pág. 209.

(3)Robert Escarpit, El humor. Trad. D.L. Garasa, Ed. EUDEBA, Bs.As., 1962;pág.106

I

El fenómeno irónico deriva del fenómeno gnoseológico que, a su vez, está engarzado en el fenómeno ontológico. El hombre comienza pensando el mundo y concluye pensándose a sí mismo, y luego a su propio pensamiento. Siempre se arriba al punto de partida. A medida que el pensamiento progresa va trazando círculos concéntricos, cada vez más pequeños, donde procura encerrar el ser y la razón del ser. Y el ser y la razón se evaden continuamente de toda estrechez asfixiante. Comienza el hombre anhelando la verdad y concluye corroborando que lo único que existe auténticamente es el anhelo, el pro-curar ser, el pro-curar conocer, en fin, la "cura", el "cuidado", la "Sorge".

La historia del hombre es la historia de la verdad y la historia de Dios. Tres términos que se suponen recíprocamente, que no pueden existir independientemente, que se condicionan entre sí. Constantemente, a través de esta historia, se viene practicando deicidios y aletheicidios. No muere Dios, ni muere la verdad. Nacen y mueren, intermitentemente, las máscaras hendidas de divinidad, aspirantes todas a la razón última, a la Verdad Suprema. Esta es la historia de los combates por una verdad o un dios que algunos creen poseer y dominar con exclusividad.

El ser en la apertura perpetua implica una rebelión contra esta línea histórica y sus desastrosas consecuencias. Está la "sacra fames auri", como decía Virgilio, y está también, a nuestro decir, la "sacra fames veritatis". Sacro es un término ambiguo: santidad y maldición al unísono. El hombre se encuentra roto y desgarrado por tantas pretendidas santidades que terminaron siendo malditas. La razón dialógica se levanta contra estas santidades omnipotentes. No hay más que el encuentro y la apertura en el encuentro y el anhelo movilizado por un eterno plus ultra. Prefiere el absurdo puro y límpido y auténtico a toda mistificación ideológica-teológica. En efecto: detrás de toda "santa verdad" se oculta una ideología; toda ideología encubre una ideología, y ésta una teología. Toda teología exige sacerdotes, y todos los sacerdotes reclaman altares, y no hay altares sin víctimas y holocaustos.

Hasta ahora el hombre ha venido sacrificando por Dios, por la verdad. Tiempo es de renegar terminantemente de todo absolutismo. Tiempo es de reivindicar el ser de la contradicción, la duda incesante y la ironía concomitante. Ser en el mundo es ser en la apertura de lo posible. Todo es posible, todo es pasable, transcurrible. "Panta rei". Dice el poeta León Felipe: "Nadie fue ayer/ni va hoy,/ni irá mañana hacia Dios / por este mismo camino/que yo voy./Para cada hombre guarda/ un rayo nuevo de luz el sol.../y un camino virgen/ Dios." Todos los caminos van hacia Dios, pero ninguno se repite. Nadie posee a Dios, pero todos lo anhelan. En el camino se encuentran los caminos, el mío, el tuyo, y dejan de ser mío, tuyo. Entre nosotros transcurre el drama del encuentro y la ironía que es comprensión e indulgencia, saber del no saber, evidencia de lo incierto, punto de contacto que anula el choque del encuentro para dejar ver siempre la "otra" posibilidad.

Ser en el absurdo, ser en el encuentro, en la ironía suave, ora trágica, ora cómica, pero siempre alejado de extremos absolutos y definitivos. Saber que somos relativos - y por lo tanto no somos- y que todas nuestras verdades también son relativas- y por lo tanto no son-, y, no obstante crear que todo este juego de luces y de sombras tiene algún sentido y que quizá haya algún Alguien que esencialice este sentido. Pero todo esto en camino, en pleno camino, en plena e irreducible relatividad.

VI

La verdad es relativa, porque todo lo que es, es relativo. La lógica misma nos conduce a anular toda pretensión de absolutismo lógico. Relativo significa en relación. El hombre es el ser en relación. Todo lo que de él se desprende o que de él depende se relativiza en esa categoría general de relacionidad. Por ende, también la verdad está en relación. Nada innovamos, estrictamente. Desde tiempos lejanos y cercanos la verdad viene estableciéndose en la relación sujeto-objeto, o idea-cosa. La misma definición clásica de adequatio implica dos términos que se relacionan comparativamente y coinciden: intellectus y res.

Todas las posiciones gnoseológicas extremas o intermedias, eclécticas, no puedan evadir la relacionidad-relatividad de la verdad. Ni siquiera Hartmann, ni tampoco Heidegger. Presuponen siempre una entificación de la verdad. Cualesquiera sean las relaciones que planteen o pretendan deshacer, de todos modos conciben la verdad - y ahí el error fundamental- como la dependiente del hombre: la verdad es. También yo acepto que la verdad es. Pero añadido como todo lo que es. Es decir: relativamente. Y la relatividad de la verdad es mucho más extrema que cualquier otra relatividad de cualquier otro ser. La verdad depende totalmente del hombre. Esto es demasiado evidente, demasiado obvio, y justamente por ello demasiado olvidada.

No hay verdad sin mí. El ideal de la verdad, impersonal, universal, absoluta, no es ni puede ser más que un ideal, un anhelo. La verdad se reduce siempre a la verdad de alguien. Y ese alguien no está solo; es relativo. Y su relatividad radical consiste en ser frente a otro alguien. Lo humano es dialógico, y lo dialógico es intersubjetivo. La verdad pues - superando viejos dualismos y dicotomías- no está ni en el sujeto ni en el objeto, ni en el intelecto ni en la cosa, está entre nosotros. Es verdad entre sujetos. Entre ellos nace, se hace, y adquiere su peculiar status. Es correcta también la apreciación de la adequatio. Pero ya no coincidencia de idea y cosa, sino coincidencia de seres humanos. Coincidencia en la comunicación.

La verdad es el punto de coincidencia que nace de nuestro encuentro, de nuestra recíproca adecuación. Y como esta adecuación nunca se da totalmente - salvo en el fulgurante raptó amoroso- la verdad está siempre en duda, en combate y en debate, en fluctuación indecisa y en incertidumbre feroz.

Por supuesto, hablemos de la verdad ontológica, del sí mismo. Pero también la verdad científica, la "objetiva", no se realiza sino entre sujetos y también requiere adecuación en la comunicación. Sólo es verdad aquello que un grupo humano consiente en considerarlo como tal. Este es el fundamento último de la veracidad de la verdad. La diferencia es esta: sobre las verdades "objetivas" (relativas a todo ser que no seas nosotros, que no tenga que ver con nosotros) es fácil llegar a un consenso general. Precisamente porque no nos jugamos en ellas personalmente. Espero, cuando se trata de la verdad de nuestro ser (la única que, a la postre) interesa), ésta queda involucrada en nuestra relación dramática con otros seres, y abandonada más bien a lo imprevisible, a lo absurdo. Entre nosotros está nuestra verdad, y por ello, precisamente, de continuo se nos evade entre nuestros dedos, impotentes para apresarla definitivamente. A la verdad anhelamos, en la duda vivimos, con la ironía sobrevivimos.

VII

"Qué sentido podría tener reclamar la idea de la verdad si no es el de asegurarse la obligatoriedad para todos?"(1) Verdadero, en efecto, es lo obligatorio para todos; lo considerado por todos ~~hace~~ necesario; lo que se impone a todos necesariamente. Puedo pensar a solas, físicamente a solas; pero pienso siempre en relación con un "todos" hipotético, real, eventual. La idea puede ser - supongamos- mía, totalmente mía. La verdad no. La verdad es esa misma idea de alguien volcada entre varios y aceptada por ellos. Ese, repetimos, es el ámbito de la verdad; ámbito de toda verdad, aún las objetivas-científicas-lógicas.

Ser es ser percibido. La verdad es la percepción intersubjetiva de una idea. Intersubjetiva, Intercoincidente. Todos aquellos pensadores (pertenecientes a distintas escuelas) que reclaman y proclaman la independencia y autonomía de la verdad, encubren, en realidad, una subrepticia tesis teológica (aunque no la postulan, aunque no la imaginan): presuponen la presencia perceptiva de Dios. La verdad que existe aunque nadie exista (es decir: a priori, antes de ser descubierta; o, a posteriori, después de ser descubierta, y que nadie ya la percibe), implica tácitamente la existencia de Dios. Una verdad absolutamente para nadie es absolutamente un contrasentido. Aquellos que postulan verdades independientes, postulan, al unísono, verdades absolutas. Ahora bien las verdades absolutas son para el ser Absoluto. Dios y verdad absoluta se testimonian y demuestran recíprocamente. Si existe una verdad absoluta, Dios existe. Si Dios existe, es posible la existencia de la verdad. Este es, fundamentalmente, el planteo cartesiano. Sólo que nosotros lo presentamos como hipótesis (no demostrada, no demostrable) y Descartes lo consideraba una tesis incontrovertible.

De Dios, potencia racional suprema y garantía de toda racionalidad y toda verdad, nada sabemos; ignoramus et ignorabimus. Humildemente debemos permanecer en los límites estrictos de nuestra existencia. En estos límites sabemos que el pensamiento es maestro y las verdades son maestras; ergo, relativas a nuestro ser, o a su ser percibidas por nosotros. Por otra parte también sabemos que las verdades deben ser totales-necesarias-universales. Dios es el ser necesario. Sólo frente a él hay verdades necesarias. Y puesto que no sabemos si Dios existe, en la momentaneidad de esta existencia innecesaria no hay verdades necesarias. Dice Leibniz: "No es necesario aquello cuyo opuesto sea posible"(2). Esta es nuestra realidad pura posibilidad, y, en consecuencia pura innecesariedad. Nuestras verdades no son más que parte de nuestra existencia.

La verdad pues - esa máxima gloria y sueño y a veces también perdición del hombre - estrictamente no existe. Todo tipo de reflexión nos conduce a esta comprobación. En páginas anteriores hablamos de la irracionalidad, el absurdo, la carencia de un punto de apoyo sea en el mundo, sea en nosotros mismos. En definitiva: la carencia de Dios. Si Dios existiera, todo lo existente podría llegar a ser necesario; no en sí, sino frente a Dios; necesarizado y esencializado por la percepción Divina. "Si..." Este es nuestro drama: la incertidumbre. El saber que "no", el creer ciega y desesperadamente que "sí". Pero la duda fluye y refluye.

Notas

- (1) Hans Barth, Verdad e Ideología. Trad. J. Bazant, Ed. F.C.E., México, 1951, pág. 288.
 (2) Leibniz, Discurso de Metafísica, XIII.

VIII

Somos dramatis personae. Todo se gana y se pierde en nuestro drama. También la verdad. No hago malabarismos con la duda. No metodizo nada. Soy mi verdad, es decir soy mi perspectiva dramática imprevisible, mi duda.

Existo. En la contingencia. Fuera de mí. Soy mi anhelo de ser. Anhelo ser percibido, ser necesario. Necesito ser necesariamente necesario. Para ello necesito verdades necesarias, pero mías, que hablen de mí. Verdades que narren y testimonien mi necesidad. Pero no estoy solo. (El camino es una sucesión de "peros" que se encadenan, se trascienden) Estoy en el encuentro. ¿Cómo puede existir mi verdad si existe la tuya? He ahí una pregunta que me desconcierta, que parece anular todo esfuerzo de razonamiento lógico. Cuando me encuentro con el otro - cuando piense en ese encuentro- todas las leyes lógicas se desmoronan. Aparece la razón del ser dialógico. El entrecruzamiento y entrelazamiento de hilos - de manos y de piernas, como decía Faulkner- que componemos al azar. El diálogo es la verdad puesta en suspenso. Las dramatis personae, no tienen verdad; van componiendo una verdad que ellos mismos no saben qué y cuál será.

El encuentro pone en suspenso toda verdad personal, y da origen a una verdad interpersonal, intersubjetiva, dialógica. La verdad nos ocurre. Y no puede ser apresada en conceptos sino después de haber transcurrido. Este es el drama de la verdad, el drama del ser dialógico, que no puede saberse-conocerse sino demasiado tarde, cuando ya es pasado.

El drama, o si se prefiere tragedia, de la verdad fue planteado en términos extremos por Sören Kierkegaard. Caben dos posibilidades: a) Si la verdad, para ser, ha de ser de todos, entonces no será de nadie personalmente; personalmente, existencialmente la verdad no es. b) Si, al contrario, se requiere una verdad existencial-particular-mía, tampoco es verdad porque para serlo debería ser universal.

En suma: Kierkegaard plantea la disyuntiva entre lo universal y lo particular, el "todos" y el "uno mismo". Subsumirse a categorías universales implica arribar a la verdad, pero implica, consecuentemente, la despersonalización, el dejar de ser uno mismo. Ser uno mismo, en cambio, implica sustraerse a la verdad convencional-universal-general; negarla y negarse a ella. Esta es la plenitud del absurdo del cual no hay escapatoria. Pero Kierkegaard no puede sustraerse al ser-percibido, al ser frente a alguien. El pensador danés encuentra una sola relación dialógica válida para sustraerse a la relación con el "todos": el ser frente a Dios. La verdad del ser "uno mismo", tiene que ver con la fe, y no con la razón que no puede ser sino universal. Esta es la paradoja. "La paradoja de la fe ha perdido la instancia intermedia, lo general. Por una parte la fe es la expresión del supremo egoísmo: ella cumple lo terrorífico, y lo cumple por amor de sí mismo; por otra parte es la expresión del más absoluto abandono; ella obra por amor de Dios. ...La fe es esa paradoja, y el Individuo no puede absolutamente hacerse comprender de nadie"(1) Ser, sí, pero en la incompreensión, en la incomunicación, en el absoluto abandono. Ser que, nuevamente, se niega a sí mismo. Ironía del absurdo que se torna absoluto. "La ironía y el hombre... encuentran sus motivos en el hecho de que el Individuo es incomensurable con la realidad"(2)

Notas

(1) Sören Kierkegaard, Temor y Temblor. Trad. J. Grimberg; Ed. Losada, Bs. As. 1958; pág. 82.

(2) Ibidem, pág. 59.

IX

Incomensurabilidad. Nada es comensurable con nada. Absurdo es disonancia. No hay posibilidad de adsequatio en ningún sector ni aspecto de la realidad. Sobre todo se hace notar la inadecuación del ser consigo mismo y - sea causa, sea consecuencia- la del ser con el otro. Siempre hay un otro. Y siempre hay otra posibilidad de ser, otra puerta de escape, de trascendencia, o de pasaje. Pero entre tantas puertas de escape, no hay escape. Ninguna es definitiva.

La ironía se limita a patentizar que nada es tal cual parece ser, que todo puede ser de otra manera, que cada instante parece ser absoluto pero en realidad es transitorio, que cada verdad parece ser la última, pero en realidad es terminantemente dudosa. La sonrisa irónica destruye toda posesión absoluta de la verdad. Pero la sonrisa es sólo una manifestación física o externa de un fenómeno profundo y metafísico: la fluctuación perpetua de ser-no-ser, de saber-no-saber. Y puesto que el ser es expresión y la expresión es dialógica y palabra comunicativa, la ironía cumple la función de decir lo que no se dice y no decir lo que se dice, al unísono. El otro y lo otro - la otra posibilidad, la otra manera, la otra verdad- están siempre presentes en lo que soy, en lo que pienso, en lo que digo. "L'attitude ironiste implique qu'il existe dans les choses un fond de contradiction, c'est à dire, au point de vue de notre raison, un fond de absurdité fondamentale et irremédiable"(1)

La ironía es flor natural del ser dialógico. En el diálogo se manifiesta la plenitud del ser como contradicción, absurdo, agonía. La libertad, estrictamente no es pues libertad de elección sino, más bien, libertad de fluctuación. La verdad como el ser, está siempre en trance de ser. En el diálogo aprendemos que es tan posible tu verdad como la mía; aprendemos que ambas son posiblemente imposibles. La ironía expresa esta posibilidad eterna y su consecuente indeterminación eterna. Somos eternos, sí, en cuanto no somos, nunca llegamos a ser.

El logos es unívoco. El diálogo, es dubívoco. Es fruto de dos vocaciones, de dos llamados. En la dualidad no hay reposo, sino dinamicidad contradictoria. Está lo que se piensa y está lo que se dice y está lo que se oye y está lo que se calla. Todos los planos están conjuntamente en el mismo y momentáneo ser dialógico. La ironía es la afirmación que sugiere su autonegación; apunta siempre a la "otra" faz, la no vista pero vislumbrable. En la dubicidad del diálogo caducan todos los juicios categóricos. La ironía sugiere que todos los juicios ~~pariencialmente~~ ^{pariencialmente} categóricos son y deben ser, en el fondo, juicios hipotéticos. Si la ironía está ligada, clásicamente, al humor, ello se debe simplemente a que el fenómeno humorístico (y en este aspecto concuerdan las más diversas teorías sobre este tema) está ligado a la contradicción, al absurdo. El absurdo no puede ser salvado por la razón, sino por el milagro, el prodigio capaz de descartar ese muro eterno que nos separa de nosotros mismos y del otro más amado, más anhelado. Así lo expresa Paul Eluard en su libro Poésie et Vérité:

"Le prodige serait une légère poussée contre le mur
Ce serait de pouvoir secouer cette poussière
Ce serait être unis."

Unidos, unificados, coherentes. Esto es lo imposible. Y sin embargo, absurdamente, vivimos creyendo y soñando con esa esperanza de llegar a ser.

Notas

(1) G. Palante, L'ironie, étude psychologique. En "Revue Philosophique"; Febrero, 1906; pág. 153.

I

Job decía: "Sólo el bien aceptaremos de Dios, y el mal no lo aceptaremos?"(1) Todo debe ser aceptado, todo debe ser vivido. Todo es posible. Pero aun si Job cae en la más espantosa tragedia y lo pierde todo, sigue teniendo algo, alguien para quien él existe: Dios. Tener algo, alguien. Tener una seguridad. Job lo conserva cuando todo ya está perdido para él. La desesperación de Job tiene una meta, un último horizonte dialógico. La historia de Job es trágicamente irónica. Ha perdido toda razón de ser y conserva a Dios. Le queda el credo a pesar del absurdo que su propia realidad existencial encarna. Y finalmente ocurre que Job y no sus amigos que justificaban a Dios, tiene razón. Final feliz para una existencia infeliz. Dios le da la razón a Job. ¿Qué razón? La de rebelarse, la de aceptar todo y al mismo tiempo no aceptar nada y poner en duda si no la existencia al menos la justicia divina. El libro de Job arremete contra todas las leyes lógicas, contra toda teodicea, contra toda conceptualización teológica. No hay lógica. Si al final Job tiene razón ello significa que el absurdo ha vencido.

Dios, concebido en la filosofía helénica y en la posterior filosofía occidental como razón y fuente de toda razón, es demostrado por Job como absurdo y culminación de todo absurdo. Si Job tiene finalmente razón ello significa que la realidad tiene razón en cuanto manifestación puramente irracional y absurda. Y por lo tanto irónica. El consejo spinoziano dice que no hay que reír ni hay que llorar sino comprender (nisi intelligere) Pero la realidad no es spinoziana. Es más bien de Job que de cualquier otro. Reír, llorar, y trascender la risa con el llanto y el llanto con la risa, y no comprender nunca. Comprender es ironizar. Percibir irónicamente la realidad o la ironía de la realidad.

Sí, todo lo aceptaremos. No hay ninguna vara de medida para decidir qué debe ser aceptado, y qué debe rechazarse. Todo es posible. Hay que agotar todas las posibilidades. Eso es humanidad: apertura a la eterna posibilidad. Posibilidad de silencio dentro de la palabra, de risa dentro del llanto, de vacío dentro de la plenitud, de Dios dentro de la nada. La ironía no ríe ni llora; comprende la "otra" posibilidad latente. Indica que Job tiene razón aunque según todas las reglas de la razón no debería tenerla.

Al decir de Heidegger "nunca en ninguna lengua lo pronunciado es igual a lo dicho"(2). Pero no es un fenómeno lingüístico; es un fenómeno fundamentalmente ontológico. Job habla con sus amigos; los amigos hablan con Job. No se entienden. Monólogos que se entrecruzan, que se entrecrocán. Job habla con Dios, Dios habla con Job. Tampoco hay comunicación, estrictamente. Encuentros que son desencuentros. Finalmente Job tiene razón y concluye el proceso. Job puede ser feliz, a pesar del absurdo y gracias a Dios. Después de todo tenía a Dios.

Nosotros no tenemos a Dios. Necesitamos tenerlo. Necesitamos salvarnos, llegar al final del proceso y que alguien nos dé la razón que nunca pudimos conquistar definitivamente. Necesitamos ser necesarios.

Notas (1) Job, II, 10.

(2) Martín Heidegger, De la experiencia del pensar. En "Cuadernos Hispanoamericanos". Trad. J.M. Valverde; Madrid, agosto de 1954; pág. 180.

II

Todos los encuentros son desencuentros, porque ninguno aprisiona al ser rotundamente. Todas las verdades son pasajeras, porque dependen de estos encuentros pasajeros, y porque todo es posible, y, por lo tanto, todo podría ser de otra manera. Una extrema conciencia de la real, ha de ser una conciencia irónica, que en nada se detiene que todo lo trasciende, porque siempre está atenta al todo y a la eterna posibilidad. A nuestro ver quien más profundizó en este tema fue Vladimir Jankélévitch. El escribe: "Car 2^a l'ironie est la souplesse, c'est à dire l'extrême conscience. Elle nous rend, comme on dit, attentifs au réel et nous immunise contre les étroitesse et les défigurations d'un pathos intransigeant, contre l'intolérance d'un fanatisme exclusiviste. Car 3^a il y a une culture de l'universalité intérieure qui nous maintient alertes et détachés"(1)

Si todo pasa - decía Rilke- "compengamos la melodía pasajera". La ironía es la melodía pasajera del pensamiento. Esta existencia cuanto más se piensa tanto más se encuentra en el encuentro in-comunicante, en la contradicción, en la paradoja, en la aporía insalvable. Esta existencia se busca razonando y concluye encontrándose en la sinrazón. Queríamos un punto de apoyo definitivo y descubrimos que tal punto de apoyo es imposible. Queríamos ser definitivamente, y no hay definiciones definitivas. Queríamos la verdad absoluta, y avistamos que sólo es absoluta la relatividad que se adhiere a cada uno de nuestros pasos, de nuestras ideas.

La existencia se piensa y de continuo avizora la imagen de su propia frustración. La frustración emerge de la herida que se abre entre lo que se espera y lo que arriba. Crecer y madurar significa aprender a esperar. Existimos para esperar. Pero sabemos que nada es particularmente esperable y que todo es, por la misma razón, vagamente esperable. Esperanza y desesperación cubren todos los tramos de este ser que piensa a pesar de creer, y cree a pesar de pensar. Apertura indefinida. Y repetimos con Jankélévitch: "L'ironie est une mythogenese sterile, une poésie que n'aboutit jamais a une poeme"(2)

Poesía sin poema, pensamiento sin verdades últimas, esperanza sin motivo, proceso sin finalidad, ser y no ser. Yo existe, pero nada en mi existencia es necesario. Dios no existe, pero es necesario que Dios exista. Si Dios existiera... No sabemos. Cuando decimos que "no existe", lo decimos en nombre de la razón. Cuando vivimos, espero, lo hacemos como si existiera y como si nuestra propia existencia fuera necesaria. No hay derecho sino a juicios hipotéticos.

¿Qué podemos hacer? Componer la melodía pasajera. Vivir la poesía que jamás llegará a ser poema. Vivir la plenitud de lo contingente. Tal vez con esta actitud perdamos la verdad absoluta y nuestro sueño de definición definitiva. Ganaremos, en cambio, la poesía, la dignidad del ser que no se engaña, la mística de la espera de lo incommensurable que somos nosotros, que es Dios, que es la realidad. Pero tenemos que aprender a conjugar el verbo ser sólo en modo potencial: nada es, todo podría ser.

Notas

(1) Vladimir Jankélévitch, L'ironie. Ed. Flammarion, París, 1964; págs. 37.

(2) Ibidem, pág. 45.

XII

El ser es aspiración a ser. A qué aspira esta existencia? A ser dichosa. En qué consiste la dicha? En ser necesario. Pero no somos necesarios. Porque nada de lo que es, es necesario. Sólo Dios, si fuera, sería necesario. Y si Dios fuera podría desprenderse de él una cadena de necesidades en la cual yo estaría implicado y justificado. Pero de Dios sólo hipotéticamente puedo hablar y pensar. Vivo pues en pos de una hipotética necesidad.

Aspiro a ser. Aspiro a ser finalmente necesario, a ser finalmente percibido sub specie eternitatis. Momentáneamente vivo en sucesión de encuentros y trascendencias. Hay raros momentos de adaequatio entre los coagonistas. Esos momentos son denominados amor. En esos instantes el ser parece percibir fugazmente su necesidad, su sentido. Pero, según insinuamos en páginas anteriores, también esos raros y dichosos momentos presuponen a Dios, esto es presuponen una culminación ontológica frente a un "ojo" que contempla nuestra existencia. Luego pienso. Luego me narro, y exijo ser narrado. Alguien debe hacerse cargo de mi verdad. Alguien debe recogerme.

Todos los caminos conducen a Dios, al Gran Espectador. Dios sería el final y la finalidad del camino. No equivale al ens a se, a la natura naturans, al Creador, a la primera causa, a todas las ideas que de él dieron la teología y la filosofía en sus diversas corrientes y escuelas. Es meramente el Espectador de mi existencia, la percepción última y suprema que presente mi ser consistencia, esencia, eternidad, verdad.

No somos inmortales. Pero deseamos ser eternos. Si hubiera un Gran Espectador esta existencia "pasaría a la historia", sería historia eterna percibida por ojos eternos. Tendría un sentido. Me salvaría.

Y aquí retorna la ironía. Dios es el gran tercero excluido-incluido. Excluido por la lógica y la razón (no hay argumento racional estrictamente válido en cuanto a la esencia y existencia divinas). Incluido por la existencia misma. Vivimos como si Dios existiera, como si fuéramos a alguna parte, como si hubiera alguna garantía de verdad, como si todo esto tuviera una finalidad. La causalidad excluye a Dios; la casualidad, el absurdo, lo postulan y lo reclaman. Racionalmente no puede concebir la existencia de Dios, pero tampoco puede concebir su existencia sin la de Dios.

Debo ser. El ser es una deuda. Y una duda. Tengo mi libertad; debo hacer algo con ella. Pienso, pero sé que no hay conclusiones finales. Esta existencia es un devenir poético-dramático que nunca adviene a un poema-drama definitivo. Pero vivimos con el "tal vez" auestas en un mundo donde todo es posible. Es posible que yo sea, que Dios exista, que llegue a ser mi verdad. Existo, debo existir. Pienso, debo pensar. El ser, repetimos, es una deuda. Como si alguien nos la reclamara. Tal vez. Momentáneamente se suceden nuestros pasos contingentes, pasajeros. ¿Qué hacer? Crear, esperar y, entretanto, componer la melodía pasajera con un suave aire de ironía, entre melancólica y risueña, que sugiere que donde todo es posible todo puede ser plétóricamente válido, como cada letra en un poema, aunque el poema quede finalmente inconcluso. Y quizá debamos acostumbrarnos a un cambio de perspectiva: tal vez en esa inconclusión reside justamente su posibilidad de belleza.

XIII

Al comienzo de este ensayo hemos citado unas palabras de Albert Camus. Viene al caso recordarlas ahora, al final. Este ensayo pretende aproximarse a la realidad humana y procurar describir fenomenológicamente distintas posibilidades del ser dialógico. Evidentemente opinamos que toda teoría filosófica lleva implícita una impronta ética y el deber de fundamentar una ética. Después de todo, y antes de todo, existir es hacer algo en función del bien y del mal.

En nuestro trabajo no hemos tocado el tema ético. Aunque está más que claro que conduce a conclusiones éticas que no podremos resumir aquí en breves líneas pero que, en cambio, podemos enmarcar en los principios generales más evidentes: 1) La negación de todo absolutismo. 2) Respeto, tolerancia, y responsabilidad frente al prójimo. 3) Si la vida es entre los hombres, entre ellos debe hacerse sin apelar a principios extra-humanos, extra-mundanos y extra-temporales. 4) Dios es la respuesta personal que obtiene la incertidumbre personal. 5) Toda axiología pre-escrita, es codificación y dogmatización. Hay un solo valor indudable: la responsabilidad del ser frente al otro.

Estos podrían ser algunos principios de una teoría ética fundamentada en una teoría del ser dialógico. Hemos soslayado solamente una hipótesis. No constituye un "programa" de vida postulado por la razón práctica. No queremos engañarnos con conclusiones finales y definitivas, puesto que no las hay. El pensamiento, puesto en marcha, puede llegar a estas ideas o esbozos de ideas. La vida sigue su curso. Nuestra misión consiste en ser, en deber-ser. Es una deuda oscura que sentimos vibrar en el fondo de esta existencia absurda. Una deuda que reclama "impedir que el mundo se deshaga". Es una profesión de fe; no una verdad científica. Nada es absoluto, salvo esta responsabilidad que tomamos absurdamente sobre nuestros hombros cuando sabemos que todo es posible, que nada es definitivo, y que Dios y la verdad son una promesa a la cual no queremos - o no podemos - renunciar. -.-