

## ETOPEYA DEL ESPIRITU ABSOLUTO

por MIGUEL ANGEL VIRASORO

### *I.—Determinación formal del espíritu.*

El espíritu absoluto, realidad metafísica por excelencia, no puede ser representado en una imagen sensible, sino únicamente aprehendido en una intuición esencial pura, o también, como para Hegel, dialécticamente producido. Sólo metafóricamente y en cuanto todo lo formal y visible es, según la clásica expresión de Goethe, símbolo y alegoría de otro mundo invisible y sin formas, opaco a nuestro entendimiento finito, podemos intentar traducir aquella realidad inefable e inasible en la forma de una imagen o una representación.

Dentro de tales propósitos el espíritu absoluto puede configurarse, haciendo uso de una metáfora puramente espacial, como un epiciclo de fuerzas inmateriales delineadas alrededor de dos núcleos u horizontes de autorrealización complementarios, uno de los cuales tiene su centro en la periferia del otro.

Interiormente, en cambio, se deja iluminar como un proceso de interrelación cinemática entre un foco espiritual negativo, de irradiación ascendente, anagenésica, la persona espiritual finita, y otro núcleo o polo positivo que arrastra hacia su perfección el trascenderse del espíritu finito: la *persona absoluta*. En el choque o contacto de las partículas incandescentes de uno y otro centro creador radica una función de autoalumbramiento que se bifurca en los dos modos iluminativos ontológicos del conocimiento y el amor, y sus productos son las *esencias* y los *valores*.

### *II.—Las tres formas esenciales del espíritu: el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo y el espíritu absoluto.*

Supuesta la anterior determinación formal del espíritu absoluto, debemos distinguir tres estructuras esenciales del espíritu

que caracterizan y definen otros tantos de sus momentos dialécticos constitutivos.

Primero: el espíritu subjetivo, que presenta la forma y los caracteres propios de la autoconsciencia, de la pura subjetividad inmanente, la estructura intransferible de un yo.

Segundo: el espíritu objetivo, que no es otra cosa que subjetividad objetivada, internalidad que se ha proyectado a sí misma sobre los planos de la externalidad, se ha trascendido substancialmente transfundiéndose, autorrevelándose, expresando su interior sentido en los modos, formas y contexturas propias de los objetos trascendentes: creaciones estéticas, valores, mitos, teorías filosóficas, etc., en general las floraciones múltiples de la cultura.

Y por último: el espíritu absoluto, que adopta la forma de la intersubjetividad. Que no es ya ni mero sujeto ni tampoco objeto, sino espiritual relación de sujeto a sujeto o, mejor dicho, como luego se verá, de persona a persona, interrelación con respecto a la cual las puras objetividades en sí, reales o ideales, cumplen un papel subsidiario de conductos y vías de interior comunicación.

El espíritu absoluto no puede definirse por ello como “unidad o síntesis del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo” (Hegel), ya que ésta se realiza siempre en el espíritu subjetivo y como momento de la subjetividad misma. En su función el espíritu efectualiza su consubstancial proceso de autorrealización y objetivación dentro de una dialéctica puramente interna cuya culminación o flotación suprema permanece siempre del lado de la inmanencia y como constituyendo su linde o vértice extremo. Esta plasmación suprema de la subjetividad, que cabalga, por así decirlo, sobre la inmanencia y es ya interiormente pura transcendencia es la *persona espiritual finita*, primer término o momento dialéctico de la diada periespiritual en la que se realiza la epopeya del espíritu absoluto.

### *III.—La intersubjetividad como ámbito y esencia del espíritu absoluto.*

Estas diversas estructuras irreductibles, en las que alternativamente se revela el espíritu, no han sido, por lo común, tenidas suficientemente en cuenta en las sucesivas caracterizaciones del mismo, ni aún en las siempre utilizables especulaciones hegelianas.

De aquí que no se haya logrado dar del espíritu una determinación capaz de abarcar unitariamente toda la heterogeneidad de sus contenidos. Así, o se ha pretendido comprimir todo lo espi-

ritual dentro del momento de la subjetividad, y entonces se debió dejar de lado las propias creaciones o automanifestaciones del espíritu, y aun su propia substancia anímica en cuanto aparecía plasmada extravertida en formas artísticas, teorías científicas o filosóficas, religiones positivas, derecho, constituciones estaduales, etc.; o a la inversa se lo ha querido definir en función de la temporalidad e inespacialidad que caracterizarían a algunas expresiones del espíritu objetivo, como por ejemplo, las puras significaciones, las esencias, los valores, normas éticas universales, etc., dentro de cuyas directivas se debió fracasar rotundamente al querer incluir en el horizonte del mundo espiritual, así destemporalizado, la viviente subjetividad, temporal por naturaleza, de la autoconciencia. Con el agravante de que una y otra de ambas posiciones opuestas permanecen ciegas a la comprensión de la *intersubjetividad* como ámbito esencial del espíritu absoluto, y, por ende, también ciegas para la comprensión o intuición del espíritu absoluto mismo.

El movimiento ascencional dialéctico, mediante el cual el espíritu absoluto constituye su propia realidad y substancia, movimiento que tiene, según ya hemos visto, como polos mutuamente contrapuestos, la persona espiritual finita por un lado y la *persona absoluta* o *Divina* como término *ad quem* por el otro, puede ser considerado como constituido por tres momentos complementarios.

Primero: el momento o choque de las partículas articulantes en que se comprenden virtualmente aquellos dos modos radicales de actuación del espíritu, que son el conocimiento y el amor.

Segundo: los productos o resultados de este contacto, que son los valores como ideales del movimiento del amor, y las esencias como ideales del movimiento del conocer.

Y tercero: el asimilarse dialéctico del espíritu finito o de la persona espiritual en que aquél se encarna, los valores y esencias originadas en el seno del espíritu absoluto, al contacto o estrechamiento gnoseo-erótico de las dos intimidades mutuamente trascendentes, o personas, que lo constituyen.

En el plano del espíritu absoluto, todo valor, toda intuición de esencias, se determinan por fecundación de la persona absoluta o sea por lo que dentro de la teología positiva se denomina la *revelación* o la *gracia*, que aprehendemos en un modo peculiarísimo de intuición que hemos denominado intuición mística sobre cuya base deberá elaborarse dialécticamente toda especulación sobre el ser, de la misma manera como, sobre la base de la intuición

existencial de la libertad deberá construirse dialécticamente la metafísica de la existencia (1). Toda persona espiritual creadora, consciente de las fuerzas que mueven su creación, deberá entonces exclamar con Silesio: "Estoy encinta de Dios". Toda revelación, todo ascendimiento espiritual no es otra cosa que un fenómeno de fecundación.

Esta fecundación de la conciencia por lo *trascendente* ha sido parcialmente iluminada por Eckart en sus *Prédicas y tratados* y especialmente en *Del nacimiento eterno* y con líneas casi similares por Heidegger en *Ser y Tiempo*, aunque forzando el fenómeno dentro de una inaceptable interpretación inmanentista.

Según Heidegger, la conciencia se deja caracterizar como un *hacer oír algo* como admonición, hasta tal punto que podríamos definir esencialmente su modo fenomenológico como *revelación*. La estructura fundamental del ente, que somos nosotros mismos, se encuentra constituida como predisposición (o temple de ánimo), por un movimiento de descendimiento o caída (en el mundo) y por el habla o discurso. "La conciencia es, dice Heidegger, según va a resultar de nuestro análisis, voz, un modo del habla. La voz de la conciencia posee el carácter de una *llamada invocatoria* de la existencia con respecto a su más entrañable poder-ser, y esto como un llamamiento dirigido a su más íntimo ser culpable o deudor. A la voz de la conciencia corresponde un posible oír. Atender la llamada significa querer-tener-conciencia" (2).

Como *sér-en-el-mundo* la existencia se encuentra necesariamente arrojada o abandonada dentro de un conjunto determinado de posibilidades objetivas, de circunstancias que la abarcan y constriñen. Ello determina como fenómeno originario del existir una predisposición o estado de ánimo en función, del cual vislumbra tácitamente las eventualidades con que deberá contar, por el sólo hecho de encontrarse, como *ser-en-el-mundo* prospectivamente determinado dentro de los esquemas y cuadros impersonales en los que se enquicia y trivializa el hacer de todos y de ninguno, y aun por la difusa interpretación de la propia existencia que se ha dejado imponer y dentro de la cual su *sér* se halla como desnaturalizado y desvirtuado. La posibilidad de esta representación de la existencia por el uno-impersonal cualquiera (*das Man*), está circunscripta por lo que el existir (*Dasein*) en cuanto implícita coexistencia puede escuchar de *otros*. Perdiéndose en la abstracta

---

(1) Véase mi ensayo: *Intuición existencial e intuición mística*, en revista *Logos*, número 5, Buenos Aires.

(2) Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, página 54.

publicidad del uno-cualquiera y de su chácara descuida oír su propia intimidad. Hay que romper, pues, aquel escuchar, para que el existir se sienta brotar a sí mismo, irrumpiendo calladamente de entre las fragosidades del otro oír.

#### IV.—*La voz interior de la conciencia.*

“La posibilidad de tal ruptura reposa en un repentino ser llamado o invocado desde la interioridad. Tal voz quiebra el escuchar de la existencia al uno-impersonal, despertando un oír que debe caracterizarse de un modo diametralmente opuesto al escuchar que se acalla. Este último se deja absorber por el tumulto de la imprecisa ambigüedad, de la siempre renovada habladuría. El llamado interior, en cambio, inquieta y conmueve, pero sólo con una voz sin sonidos, no se auxilia de la curiosidad. Dentro de este taciturno clamar únicamente la conciencia se deja advertir” (1).

¿De qué habla la voz de la conciencia, a quién dirige su abscondita invocación? El objeto de que habla la voz de la conciencia es el propio existir y es también la propia existencia a la que se impetra en el llamado. El ser de la existencia que se encuentra como escondido y aniquilado en la existencia impropia, es apelado así a su más lígrima realidad o esencia. Esto no implica cerrarse a una ciega introspección analítica de estados anímicos puramente subjetivos y a sus trasfondos subyacentes, aislarse de su mundo exterior. La voz despierta al sér de su habitual soñolencia, para traerlo a la propia intimidad de sí mismo, de su manera auténtica de sér, que ya ha sido definida como un inmanente estar-en-el-mundo.

“¿Qué es lo expresado en esta habla secreta, qué dice la voz? *Strictu sensu*, nada. No preanuncia nada, no avanza explicaciones sobre el mundo y sus acontecimientos, no tiende a un monólogo, sino que hace un llamamiento inarticulado hacia sí misma, a la realización de su más propio e inherente poder-sér, de sus más ocultas posibilidades. Esta voz de la conciencia habla siempre sólo en el *modus* del callarse, no se manifiesta en palabras, aunque lo que dice es claro y preciso. El escuchante no debe asirse a la esperanza de una comunicación o mensaje.

“Sin embargo, agrega Heidegger, aquello que la voz revela es unívoco y orienta el desplazarse de la conciencia hacia una meta segura. Equívocos se producen siempre en ésta, pero no por lo

---

(1) Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, página 55.

indefinido de su dirección, sino por el modo como se escucha su voz en el bullicio del mundo que quiere distraerla de su atención mediante la polémica y la disputa”...

“El llamador no toma en consideración la posición del uno-impersonal en el mundo, no se deja inducir a contemplaciones, sino que se juega interiormente en este llamamiento y en tal condición solamente puede llegar a ser oído. ¿Quién llama? El ser que llama en la conciencia es la existencia misma, y el sujeto a que se dirige el llamado es también la propia existencia. La existencia es así el llamado y el llamador en este transubstancializador mensaje. Pero esta identificación no puede considerarse ontológicamente absoluta. El ser de la existencia en cuanto voz que llama y el de la existencia en cuanto ente llamado es diferente en uno y otro caso. La voz viene de nosotros mismos, pero en ella somos llamados desde más lejos que nosotros mismos.

“Merced a esta interior trascendencia se ha interpretado el *llamador* como una potencia ajena, exterior o superior al hombre, y perteneciente en cuanto tal a una persona que se nos comunica y se nos revela en ella, Dios (1). Es decir, no como una revelación a nosotros mismos de nuestra propia esencia, sino como la revelación trascendental de una realidad extraexistencial y extra-humana.

Según Heidegger, sólo la constitución trascendental del *Da-sein*, que es quien en último análisis prescribe y determina ontológicamente al fenómeno, nos proporciona el hilo conductor para la interpretación de la esencia existencial de *aquello* que clama en la voz de la conciencia. Por eso es absurdo fincar el llamamiento en un ente no existencial, que no presente los peculiares modos de ser del hombre mismo.

El ser existencial existe siempre *fácticamente*. No es un proyectarse abstracto, un trascender sin contornos, emergido aisladamente, sino que se encuentra siempre radicalmente determinado por un-estar-caído-en-el-mundo, como fáctum estructural de todo ente. Extraviado en el mundo de su propio ser, pero pudiendo llegar, desde este mundo en que se halla perdido, a reconquistar y recuperar su propio ser. Al estar echado en el mundo pertenece su revelación como existir fáctico *aquí* y *ahora*, y se pone de manifiesto en la predisposición ontológica o situación anímica respectiva.

---

(1) Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, página 56.

“Pero las más de las veces esta predisposición anímica obscurece más que revela la conciencia de esta situación de caída, de abandono o extravío en el mundo, la existencia huye de ella ilusionada por la aparente libertad del uno-impersonal-cualquiera. Huída de la acongojada extrañeza que define radicalmente el estar-en-el-mundo aislado y como un hecho solitario, elevándose a la revelación de su sér propio, en la predisposición o temple de ánimo fundamental que es la *angustia*, mediante la cual la existencia pone frente a la revelación trivial de encontrarse en-el-mundo, la otra más radical de hallarse *abandonada* en el mundo, caída en la *nada* del mundo, y en la que la existencia se angustia por la realización de su más absoluto y propio poder-sér.

“La existencia puesta en el fondo de su extrañeza acongojada es quien llama en la voz de la conciencia, el originario percibirse como-sér-caído-en-el-mundo, en cuanto es percepción de lo infamiliar, del desnudo qué (*dass*) emergiendo en la nada del mundo.

“Al cotidiano uno-impersonal se hace presente el llamado como proveniente de una voz extraña. ¿Qué puede ser más sorprendente e inhabitual que la funesta sensación de encontrarse arrojado en la nada? La extrañeza, la infamiliariadad, es el modo fundamental del estar-en-el-mundo, si bien ello aparece ordinariamente oscurecido. La existencia misma llama desde el fondo de este sér. La voz, con el temple de la angustia, abre la vía a la existencia para la realización de su virtual proyectividad.

“La extrañeza persigue al existir y lo amenaza en el culposo olvido de sí mismo. Esto aclara la expresión, *la existencia es a la vez el llamado y el llamador*, deja ella de ser mera fórmula. La conciencia se muestra como la voz del *cuidado* (*Sorge*), el llamador es la existencia angustiándose, en su sentirse caída, abandonada, en su ya-ser-en-el-mundo o estar-en-el-mundo... por su poder-ser. El llamado es así el mismo existir, traído por el llamamiento a la realización de su más esencial posibilidad” (1).

#### V.—*Objeciones a la interpretación heideggeriana. El llamado espiritual.*

Que toda revelación es un llamado o advertencia al cumplimiento del más auténtico destino del hombre, a su más lígrimo poder-ser, como afirma Heidegger, es principio que substancial-

---

(1) Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, página 57.

mente compartimos y que se encuentra implícito en todas nuestras especulaciones. Sólo que no creemos que esta iluminación se agote en el fenómeno analizado, que no es más que uno de los tantos modos que tiene el espíritu absoluto de revelarse, es decir, de hacer sentir su acción fecundadora sobre la persona espiritual.

La voz de la conciencia es un llamado que se deja escuchar en la más honda intimidad del sujeto, una voz que, como advierte Heidegger, llama al existir a la realización de su más entrañable destino. Pero siempre que se reconozca como el más auténtico destino de la existencia su ascenso al ámbito de la vida espiritual.

¿Quién emite el llamado, quién clama en las profundidades de nosotros mismos? La voz espiritual de la libertad que quiere atraer nuestro vivir a sus excelsas plenitudes. El vehículo de esta voz es el amor y lo que busca despertar esta voz que deprecia en las cisternas abandonadas del corazón es el amor por los valores y por las esencias. No por todos los valores y esencias, porque valores y esencias los hay también en los planos del mero existir y del espíritu subjetivo y objetivado, sino los valores y esencias propios del espíritu absoluto, los valores y esencias que abren la vía a la transmutación espiritual del hombre, a su simbólica muerte, muerte para todo lo que era vida y resurgimiento a nueva vida en la matriz del espíritu absoluto.

Los valores del espíritu absoluto nos son dados progresivamente y al través de sucesivas deslumbraciones. Afanoso y titubeante endereza el espíritu personal finito sus pasos por tan inexplorados senderos. Sólo frente a inusitados esfuerzos dialécticos se van abriendo a la conciencia las floraciones herméticas de estos supremos valores, y sólo paulatinamente la existencia puede ir asimilándolos y realizándolos como sustancia de su propia sustancia espiritual.

El llamado de la conciencia, no es así, como opina Heidegger, un llamado a la realización del *cerrado círculo existencial que sólo se perfecciona con la muerte*, sino un llamado a un nuevo nacimiento o renacimiento a la vida del espíritu.

No es tampoco, en verdad, un llamado unívoco, sino se lo concibe como el mero despertamiento del corazón. Falta en la descripción fenomenológica de Heidegger el momento intermedio de los valores y las esencias, con su interior dialéctica, los episodios del drama espiritual a que se siente izada la existencia. Valores y esencias que aprehendemos en progresión indefinida mediante otros tantos alumbramientos, o mejor dicho, des-



lumbramientos místicos, y peripecias en que vivimos en cada momento la trágica ansiedad de despojarnos y dejar caer de nosotros la vieja piel, para encarnar en nuevas y espirituales vivencias, alentar y pulsar en el respiro y en la sangre inmaterial de los nuevos paradigmas. Peripecias y anagnórisis del drama supra-espiritual en las que los protagonistas no alteran sus posiciones en el espacio, sino sus substancias en el tiempo, en las que, por lo tanto, no se limitan a jugar un papel exterior e inesencial a su sér, sino que apuestan y arriesgan en ellas sus propias esencias interiores, sus más profundas e intransferibles intimidades.

El hemicioiclo inespacial en donde se desenvuelve esta epopeya cósmica superexistencial, es lo que llamamos el *espíritu absoluto*. Ya hemos visto también cómo ella no es otra cosa que una lidia dialéctica (dialéctica del amor y del conocimiento) en la que los impulsos agónicos y antagónicos inmanentes a la libertad misma, de la existencia y del sér, se abrazan y exprimen mutuamente a fin de realizar sus más absolutas substancias.

## VI.—*Panorama del espíritu absoluto.*

El problema del espíritu absoluto es problema que ha permanecido hasta ahora, en cierto modo, intacto dentro de la historia de la filosofía. No conocemos del mismo otra interpretación sistemática que la esbozada por Hegel en la tercera parte de su *Filosofía del espíritu*, en la que, según adelantamos ya, estudia como propias del espíritu absoluto facultades que, en cuanto son actividades inmanentes del yo, caen enteramente dentro del dominio del espíritu subjetivo (1).

En divergencia con la clásica concepción hegeliana, consideramos necesario definir el espíritu absoluto como el ámbito de interrelación y comunicación que se establece en el plano espiritual entre una multiplicidad de personas espirituales finitas y la persona infinita y absoluta de Dios, hacia la que se centra el proceso plurirradial de autorrealización de las primeras.

Establecido que el espíritu absoluto se expresa y objetiva como una relación interpersonal trascendente, de persona a personas, debemos ahora esclarecer, primeramente, qué debe entenderse en general por persona; en segundo lugar, bajo qué formas ontológicas nos son dados los personajes protagónicos del drama inespacial y transtemporal, que es el espíritu absoluto, y, por

---

(1) Para una crítica circunstanciada de la concepción hegeliana, véase mi ensayo: *Filosofía del espíritu absoluto*, revista *Substancia*, de Tucumán, R. A. N° 17.

último, desentrañar la trama o peripecia mística, los ocultos manantiales ónticos, en los que se compenetran e interfieren sus íntimas fuerzas creadoras en la forma de una síntesis dialéctica intrafecundadora, de la que se originan o engendran los nuevos valores o esencias espirituales.

#### VII.—*Determinación preliminar del concepto de persona.*

Según Max Scheler, la persona podría definirse como “el ejecutor unitario que pertenece a la esencia de la realización de todos los actos, tales como: juzgar, amar, odiar, percibir, querer, no querer, intuirse exterior o interiormente, etc.” “... La persona existe y se vive únicamente como *sér realizador de actos*, y de ningún modo se halla *tras de éstos* o *sobre ellos*, ni es tampoco algo que, como un punto en reposo, estuviera *por cima* de la realización y el curso de sus actos. Todas éstas no son más que imágenes de una esfera tempo-espacial, que no cuenta, evidentemente, para la relación de *persona* y *acto*, pero que ha llevado constantemente a la substancialización de la persona” (1).

Esto no quiere decir que la persona pueda ser reducida a la incógnita de un punto inicial simple, ni concebirse como la mera estructura conexionante destinada a mantener la unidad de los múltiples actos realizados por el yo, según lo interpretaría la llamada concepción actualista de la persona. La persona no es un vacío punto emisor de actos, ni aun su inmanente trama de aglutinación, sino la realidad o existencia compleja, que comprende y encierra interiormente la totalidad de sus actos y es como su resultado o síntesis unitiva, totalidad en función de la cual únicamente puede llegar a ser intuída la verdadera significación y valor de cada uno de estos actos parciales. Los actos se hacen concretos, merced a su pertenencia a una persona. Sólo pueden sernos dados plena e intuitivamente en la medida en que se encuentran conexionados o referidos a la esencia unitaria de la persona realizadora de dichos actos. En cada acto concreto, en cuanto debe necesariamente comprenderse como unidad de sí mismo, en cuanto acto, y de la persona que lo ejecuta, se encuentra entonces implícitamente y prospectivamente la *persona entera*, la que variaría y se transformaría en cada una de sus realizaciones, *en cada acto y por cada acto*, sin que su sér se agote en ninguno de ellos. La persona insuflándose íntegramente en cada

---

(1) Max Scheler: *Ética*, página 177. Tomo II de la versión española de H. Rodríguez Sanz.

uno de sus actos, transfunde y dramatiza el sentido abstracto de los mismos en función de su viviente continuidad, los mantiene interiormente unidos y como constituyendo una única esencia activa dentro de su cambiante identidad.

No es necesario así postular un sér permanente que se mantenga inmutable e intangible en esa sucesividad para asegurar la identidad de la persona individual. Según Scheler, ésta residiría exclusivamente en la *dirección cualitativa* de su proceso de auto-realización, de ese puro volverse otro que se efectualiza en función de la multiplicidad unívoca de sus actos, dirección evidentemente intuible a nuestra comprensión esencial y mostrable mediante imágenes representativas más o menos exactas.

Los elementos esenciales de la persona serían entonces, para Max Scheler, una multiplicidad esencial de actos y, correlativamente a los mismos, una multiplicidad igualmente esencial de objetos a los que se dirigen intencionalmente dichos actos.

La conexión unitaria de los actos en cuya virtud la totalidad de los mismos se encuentra *impliciter* en cada uno de sus momentos o acciones sería *la persona*.

En cambio, la conexión, también unitaria y jerárquicamente organizada, en virtud de la cual todos los objetos y esencias objetivas se encontrarían referidos a una realidad radical e immanente, sería *el mundo*, también esencialmente considerado. Los conceptos de mundo y de persona se compenetran así interiormente. No puede ser concebida la persona sino como el *anverso de un mundo*, y, a su vez, el mundo no podría ser pensado sino como el conjunto ideal, objetivo, al que se dirigen en conexión unitaria todos los actos intencionales que constituyen intrínsecamente la persona.

#### VIII.—Insuficiencia de la concepción scheleriana de la persona.

A nuestro juicio faltaría en el análisis fenomenológico de la persona efectuado por Scheler el reconocimiento y aceptación de un momento esencial.

La conexión unitaria de los actos presupone siempre, pese a Scheler, una identidad que se considere ínsita en la totalidad de los actos y al mismo tiempo la trasciende. Una transcendencia radical (por su raíz), sin la cual la unidad de aquellas múltiples series de actos no pasaría de ser una candorosa ilusión.

Este centro unificador, en cuanto se refiere a contenidos personales individuales, es la *autoconciencia*, que cumple, por su misma naturaleza, una función a la vez asimilativa y transfigu-

rativa con respecto a los momentos activos que constituyen la persona. Autoconciencia que, por otra parte, deberá comprenderse, en oposición al idealismo, que cree poder concebirla como acto puro, dentro de la categoría de *substancia*, en cuanto es momento del devenir existencial de la libertad ontológica, dentro de cuyo proceso de autorrealización se engendra y desenvuelve una substancia y no puede ser inteligido sino como una autoplasmación o autoproyección de la misma.

#### IX.—*Persona y espíritu.*

Reconocida esta necesaria inherencia de la autoconciencia a la persona y, consecuentemente, que toda persona no puede ser comprendida sino como una objetivación inmanente de la autoconciencia, ha sido también puesta en evidencia implícitamente la inaceptabilidad de la definición scheleriana del espíritu, según la cual deberá reservarse el término *espíritu* para la esfera integral de los actos, para todo lo que posea esencia de acto, de intencionalidad y de impleción de sentido, hállese donde se halle. Todo espíritu, según esto, deberá ser personal, siendo la idea de un espíritu impersonal enteramente absurda”.

Pero no todo espíritu reúne los requisitos que hemos considerado como fundamentales con respecto a la persona. Por eso nos permitimos disentir de esta supuesta correlación necesaria entre la *persona* y el *espíritu*. Todo lo que se comprende por lo común bajo el rubro del espíritu objetivo, al que es ajena la autoconciencia, por ejemplo: las creaciones estéticas u obras de arte, las normas éticas, las doctrinas filosóficas, científicas, religiosas, las esencias y los valores, son espíritu, momentos constitutivos, pulsaciones vivientes del espíritu universal, pero en modo alguno puede aplicárseles la categoría de persona.

#### X.—*Clasificación general de las personas.*

Sólo podrían ser concebidas auténticamente entonces dentro de la categoría de persona las siguientes realizaciones ontológicas:

Primero: la persona individual empírica, que aparece siempre en posesión y ejercicio de un organismo psico-físico, mediante el cual actúa sobre su contorno o mundo circundante, se relaciona y entra en comunicación con las demás personas individuales, en función de los órganos e instrumentos, materiales o inmateriales, que sirven, por así decirlo, de puente de tránsito o viaducto de penetración entre las contrapuestas intimidades.

Con respecto a esta intimidad radical, todo lo material y externo, y con ello el propio cuerpo, que es el órgano inmanente que nos permite actuar sobre la exterioridad, no son otra cosa que medios de interacción e intercomunicación de los espíritus a través de la materia. La materia es así, no lo que separa, sino lo que une y mantiene en contacto las subjetividades individuales. El centro *transformador* o ámbito unitivo, en función del cual se elabora el común simbolismo de las sensaciones y del lenguaje.

Segundo: la persona espiritual, en la que se realiza la síntesis o unión dialéctica de la persona individual o autoconciencia individual, o como también suele decirse, del espíritu subjetivo individual con el espíritu objetivo, mediante la asimilación por el primero de todos los valores y creaciones esenciales de la intersubjetividad que constituyen el *espíritu objetivado*; persona espiritual que merced a esta asimilación de lo universal y objetivo, a través de la cual ha superado su abstracta individualidad y se ha constituido en algo también objetivado, producido, como un producto de todas las conciencias individuales en común, podemos llamar, aunque impropriamente, *autoconciencia universal*.

Impropriamente, decimos, porque lo universal se encuentra en ella sólo como *desiderátum* e ideal paradigma, sin que, en verdad, pueda ser realizada en el mundo de la finitud. De hecho toda autoconciencia se encuentra cumplimentando en sí sólo un grado u orden fragmentario de valores, dirigida siempre a una comunidad o unidad de cultura, que es sólo un momento o una zona incompleta del espíritu objetivo universal, en el que únicamente se darían, realizados dentro de una absoluta jerarquización, todos los valores y esencias originados por el espíritu humano en su devenir universal; unidad e integridad ideal absolutamente inabarcable en principio, para toda persona individual o autoconciencia personal.

Universalidad entonces como tendencia monitora, pero no como estado; movimiento dialéctico perennemente abierto hacia lo universal. Inapreciable proceso de sublimación de la persona individual por integración e incorporación intusosceptiva de los valores, mediante el cual la autoconciencia va objetivando y condensando su interioridad fluyente en cada vez más complejas y estables realizaciones.

No autoconciencia universal, por tanto, sino autoconciencia en perdurable proceso de universalización. La autoconciencia no es una actividad o forma *radicalmente* universal (universal por su naturaleza o raíz, como divagaba el idealismo trascendental),

cuyo aparecer o mostrarse en el modo de lo individual implique un necesario enturbamiento o empobrecimiento de su esencia, sino que es originariamente una mónada individual que circunscribe un desplazamiento de autorrealización *hacia* lo universal; que trata de realizar en sí misma, en su más absoluta intimidad, lo universal, y que en este universalizarse se constituye como persona; pero sin perder, ni menoscabar, antes bien elevando a su mayor plenitud, dentro de este característico proceso de *personalización*, su radical individualidad.

La persona espiritual es así la persona individual o autoconciencia individual que, sin abdicar de su individualidad, se viene expandiendo hacia lo universal mediante su asimilación *del* espíritu y correlativa asimilación *al* espíritu, por las dos vías del conocimiento y del amor.

Y tercero: la *persona absoluta*, o autoconciencia absoluta, que es únicamente y exclusivamente Dios. El concepto de Dios, según Simmel, representa la plena y auténtica verificación de la *personalidad*, absoluta verificación que sólo puede ser realizada en lo intemporal, desde que sólo lo intemporal supone una totalidad e integridad actual y permanente que excluya la acción desintegradora del tiempo, que expresa, por su misma estructura, en la que el presente se encuentra siempre abierto y como necesitado de una complementación *en* el futuro y *por* el pasado, una inmanente y consubstancial fragmentación.

#### *XI.—El substracto infinito de la personalidad.*

En la persona se realiza la unidad o síntesis de una forma finita (su estructura inmaterial *en acto*) y de una substancia virtualmente infinita: *la ansiedad*. Debe entonces concebirse como una progresión perennemente abierta hacia su propia realización o acabamiento. Todas las formas, actos intencionales, valores, ideales, etc., en que se encarna o incorpora el espíritu son siempre objetivaciones, autoproyecciones de la ansiedad primordial, que es la llama viva y el motor inmanente por el que se autoverifica la libertad.

La persona, como toda autoexpresión de la libertad, es heterocéntrica, tiene su centro de gravedad, su interioridad en la trascendencia. Puede ser concebida por ello como una estructura periférica finita, cuya substancia, como luz al través del cristal convexo, se irradia y se prolonga en su intimidad hacia horizontes abisales, se abre interiormente hacia la infinitud oceánica de Dios.

El despertamiento auroral de la conciencia —emergente desde la finitud-frente a este interior océano obsesionante de lo infinito, en el que irremisiblemente se siente naufragar y disolver, se enciende en un grito de angustia, que es como la interior explosión en la que el despertar de la conciencia amenaza ser consumido en su propio fulgor. Grito inarticulado que más bien deberá concebirse como una integral vibración desgarrada e implorante, como esos gritos que emitimos en sueño y que permanecen como una pura intención frustrada, vacíos de la voz, pero que no por eso son menos oídos en los hondones de nuestra ensoñación; y es respondido desde aquellas profundidades insondables por el eco amplificado de Dios. Eco que es la substancia y la voz del espíritu, en cuanto el espíritu es substancialmente voz, en su doble faz de significación y llamado. Significación, idea, que es la condición trascendente de la posibilidad de toda objetivación de la libertad, en cuanto la libertad, en contraposición a la voluntad primordial, que es ciega, es el querer que encierra prospectivamente su propia idea; y *llamado* desde la plenitud de aquella significación y sentido, a la inefable experimentación, al gozo de la vida beatífica que en la misma alcanza cumplimiento.

## *XII.—La voz como substancia del espíritu.*

La Voz, el Verbo, es el principio y raíz desde el que se origina toda verdad y conocimiento, y tiene en cuanto tal naturaleza teándrica. Es la conmoción de Dios, de la persona virtual absoluta, desvelada de su ensoñación eterna, por el angustiado llamamiento del yo. Desvelada a la finitud, a ese reflejo sonambúlico que es en verdad la vigilia propia de la existencia. El despertamiento divino no es un despertamiento que transfiera su autoconciencia desde un grado inferior a otro superior de la realidad, sino un despertar desde lo absoluto a los atrios de la conciencia creada, por el que la inteligencia eternal se destempla de su coesencial transparencia y se acomoda a la frustrable transparencia del conocer relacional humano.

Como Kundry prisionera en la magia negra de Klingsor, a la maraña de la concupiscencia y del error, así también la absoluta diafanidad divina es despertada y transmutada, en una especie de metamorfosis involutiva autocreadora —mediante la cual el propio Dios entra a participar de la condición de ente creado— por el sortilegio mágico del amor.

Por el amor que es la única ganzúa capaz de abrir las entrañas cerradas de Dios (Isaías), la divinidad, la absoluta libertad divina, se siente constreñida a darse una existencia finitifirme, se autodetermina como persona, en la forma de un Dios vivo y concreto.

En este proceso de personalización, la libertad absoluta se mueve hacia su propia finitud y enclaustramiento. El origen del espíritu (significación y llamado) coincide así con el de la existencia finita (lo llamado) y con el de la existencia divina, que es el derrumbamiento ontológico hacia la finitud del torbellino infinito de Dios. Hay un conocimiento anterior al conocimiento y un ethos anterior a toda conciencia ética, en la voz sustantiva del espíritu. La autoconciencia, el saber eidético, el amor, los valores, son los modos superevolucionados de esos oscuros vibriones que emergen y se materializan como fantasmas incorpóreos desde los fondos insondables de aquel llamado original.

Como articulación de esta voz omnipresente del espíritu, el mundo se deja transparentar como un esencial problema ético, como un proceso inmanente de espiritualización y autorrealización moral de la existencia, que se impregna del sentido y noción que fluye del manantial de la voz. En el verbo, se encuentran prospectivamente implícitos: el logos, en cuanto razón inmanente finita; el nous, o intelecto trascendente divino; y el ethos, mediante el cual se realiza la íntima unidad de ambos.

### *XIII.—El verbo como unidad de Noésis y Ethos.*

El proceso del mundo, y con más clara evidencia del mundo del espíritu, no podrá nunca llegar a ser interpretado auténticamente dentro de los modos expositivos característicos de las ciencias que, con ingenua soberbia, se denominan a sí mismas ciencias teoréticas puras. Es decir, en la forma de un encadenamiento causal de verdades, conceptos, juicios, raciocinios, exteriores entre sí y estrictamente deducibles los unos de los otros.

La única forma lógica capaz de aprehender y reflejar en su interior substancia y verdad la estructura dinámica del mundo deberá ser concebida más bien a similitud o semejanza con la idea hegeliana, como una progresión viviente, susceptible de plegarse y amoldarse a todos los meandros de la realidad, de ceñirse y adherirse como una piel a los músculos y nervios que está destinada a recubrir y de cuyos desarrollos participa, nutriéndose con la misma sangre y materias que determinan sus crecimientos.



La idea no es, por lo tanto, exterior al mundo, algo así como una traducción o transposición a otro idioma de una realidad en sí misma vacía de toda substancia eidética; sino la estructura immanente y virtual del mundo, según la cual el mundo debe realizarse; simultáneamente *ethos* y *noésis*.

Esta inmanencia del *logos* al mundo ha sido ya adecuadamente puesta de relieve por el cristianismo, del que constituye uno de los conceptos metafísicos fundamentales: "En un principio era el Verbo y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios. El estaba en el principio en Dios. Todas las cosas por él fueron creadas; y sin él nada de lo hecho fue hecho" (San Juan, Cap. I, 1, 2, 3). También en el Génesis se concibe el mundo como originándose de la voz de Dios. Sólo cuando se concibe al mundo como siendo primordialmente Voz (significación y llamado), idea monitora realizándose como mundo en el movimiento dialéctico de la libertad, puede llegar a ser interpretado en función de su propia intimidad y verdad, es decir, en función de su propio verbo immanente.

Filosofía, en cuanto comprensión del mundo desde la propia intimidad del mundo, vendría a ser así *filología* en su más amplio y absoluto sentido. Interpretar, desencubrir (*Aletheia*) significan más exactamente *descifrar*. Desentrañar la voz oculta en los signos, jeroglíficos, criptogramas, túmules, inscripciones, vocablos, etc., en los que el espíritu inconscientemente y necesariamente se revela al realizarse.

Revelación y autodesciframiento son los dos modos correlativos y alternados, mediante los cuales el espíritu actualiza su movimiento dialéctico. El poema del mundo es una etopeya tenebrosa, escrita en caracteres sibilinos, que sólo podrá ser iluminada, desde su intimidad, por la voz immanente del verbo, única que puede sacar a luz su soterrado sentido. Descomunal combate en el que las dos fuerzas primordiales de la libertad, la creadora o autorrevelante, por lo común inconsciente, y la reflexa o descifrante, se acometen y desgarran mutuamente, esforzándose por dar a luz los nuevos conceptos o modos existenciales, desde sus destrozadas entrañas.

La idea del mundo puede exteriormente ser representada en la forma de un cono invertido cuyo vértice inferior se encontraría constituido por una primera síntesis existencial o nocional, poseedora de un mínimo de contenido substancial, y cuya progresión podría ser imaginada como una espiral infinita de círculos concéntricos, cada vez más amplios y comprensivos, en la que los

periplos inferiores, o plasmas dialécticos superados, aparezcan como deglutidos y digeridos por los superiores, como momentos interiores de los mismos y como su materia y substancia viviente.

#### *XIV.—El sueño de Clitemnestra.*

El movimiento dialéctico existencial tiene así naturaleza vampírica, es como una horrenda sed del espíritu, que sólo puede ser saciada con sus propios engendros. En el orden de la mitología, que es el modo primordial de autorrevelación del espíritu, esta estructura radical del mundo estaría patéticamente representada por el sueño de Clitemnestra, que es como un trozo vivo de la subconsciencia de la especie, que ha irrumpido de pronto como una ola de sangre, a sus pupilas alucinadas, desde los imperios subterráneos del alma.

Clitemnestra sueña que ha engendrado un dragón y que al amamantarlo éste devora su pecho y bebe ansioso la leche mezclada con la sangre que se derrama desde sus vísceras desgarradas. También la idea, en cuanto engendra dialécticamente un nuevo concepto, se encuentra irremediabilmente condenada a ser la víctima expiatoria de una ingratitud igualmente feroz. Todo nuevo concepto es una larva vampírica, que sólo puede subsistir y desarrollarse en la medida en que posea interiormente las diatemas categoriales que le permitan ingerir y asimilar a sus palpitantes entrañas la propia idea matriz o conceptáculo en la que fue concebida en cuanto concepto; y con ella todo el remanso ascendente de la conciencia universal humana, de la que aquella idea generadora, en cuanto auténtica idea, es a la vez vértice y coronamiento.

Este momento de la aniquilación y absorción de la idea creadora por el concepto creado no es en verdad un acto meramente destructivo a autodisolutivo, sino que sólo podrá ser llamado dialéctico, en cuanto a su vez sea pasible de una ulterior negación, que será por lo tanto positiva restauración o reencarnación del concepto matriz. Es decir, en cuanto al negarse como negación deviene susceptible de dejar fluir desde su abierta interioridad una nueva y más rica afirmación.

Negación entonces preñada de posibilidades que trasponen el previsto circuito creador en el que el concepto se encontraba enclaustrado en virtud de su propia esencia. En la negación el pensamiento, como el ave Fénix, prende fuego a su aromática pira, en la que deberá arder y consumirse para renacer nuevamente de

sus cenizas en una superior transmigración. El momento de la negación lleva implícita así una *sobrehabilitación aptitudicional*, y es como el pasadizo inestable que permite a toda forma existencial aflorar a nuevas altitudes ontológicas. Símbolo *en enigma* y *metáfora*, de esta negación creadora, con el que la existencia se complace en comunicar su sagrado secreto, es la catarata que ciega las raídas pupilas de Tiresias, sobre cuya caída inmóvil se cierne en vilo el arco iris de sus videncias proféticas al través del que se refractan y alumbran los cristales opacos de la futuridad; o también, el zumbido torturante que obsede los oídos de Beethoven, automedonte sublime, cuyo genio creador se yergue sobre sus cuadrigas sonoras en medio de aquel mar ensordecedor, para domeñarlo y apaciguarlo, descomponiendo sus torrentes de ritmos tenebrosos en raudales de armonías hasta entonces inauditas para la humanidad.

#### XV.—*La dialéctica euménida.*

El espíritu ha sido definido en una primera aproximación como *ansiedad*. La ansiedad es el estado cenestésico que rebasa interiormente a la libertad finita y la impulsa en su movimiento de autorrealización hacia la infinitud. Ella es también la protoforma del dolor universal y la fuente de la que todas sus manifestaciones fluyen y se originan. En cuanto dolor es igualmente el fundamento de nuestra redención. Es como la llaga de Anfortas manando incesantemente la sangre negra de su horrenda profanación. La angustia de la finitud de la conciencia humana lacera da íntimamente por esa terrible aventura de la libertad y de la existencia finitas, que la mantiene desgarrada de su interior comunión con lo absoluto, exiliada de su esencia eterna. Pero la ansiedad es también el órgano de la purgación de la existencia por el espíritu, la nictagínea pupila siempre avizorante hacia los horizontes divinos: la gangrena purificadora que, como la herida de Anfortas, sólo podrá alcanzar lenitivo de la misma lanzada que la infirió: la emoción de lo infinito.

En la ansiedad la conciencia de la finitud se trasciende y desborda a sí misma, y huye, nuevo Oreste, ciega y clamante, hacia sus abisales lontananzas, impelida por las aterradoras erinias que brotan como larvas fugaces y amenazantes desde los sombríos bosques de su interioridad.

Las formas superadas de la subjetividad son así como fantasmas y endriagos que persiguen desde los hondones avernales del

alma la marcha tremulante de nuestra vigilia, no de lugar en lugar, ni hacia un santuario delfico representable en el mundo de las apariencias sensibles, sino de forma en forma, de substancia en substancia, de avatar en avatar, en una palingenesia inexorable, a través de la cual la existencia finita va superando todas sus formas preteridas y arcaicas en las que su virtual plenitud ha venido frustrando su necesidad de encarnarse y realizarse; elevándose progresivamente en este afán hacia las gradaciones superiores del sér y de la realidad.

La dialéctica existencial de la finitud se determina, en esta primera metamorfosis, no en función de la perfección divina, sino en virtud de exigencias intrínsecas a la propia imperfección humana. Su fuerza de impulsión es immanente y fluye como una inmensa sed indesalterable de las disputables fronteras que circundan la naturaleza finitifirme del hombre. Por eso y en virtud de configurarse como un radical impulse de evasión y liberación frente a las *furias* interiores de la finitud y representar en cierto modo como el progrediente proceso de auto-remisión y aquietamiento de la ansiedad primordial, la denominaremos dialéctica *euménida*, o dialéctica de redención.

#### XVI.—*Dialéctica anagógica.*

Frente a este dialectismo euménido, debemos reconocer ahora una nueva fuerza dialectizante, no ya immanente y centrífuga, sino trascendente y centrípeta, que corre paralelamente y en sentido contrario a la anterior, a lo largo de todas las gradaciones y formas de la existencia, mezclando sus aguas cada vez más íntimamente hasta constituir ambas un solo afluente espiritual que precipita sus caudales hacia el abismo turbulento de Dios.

Esta dialéctica que tiene su fuente en la voz, en el llamado que en la misma va implícito, y que aún no es toda ella otra cosa que una explicitación de la voz, es la que da contenido al movimiento euménido, que en sí mismo no sería más que una vacía necesidad de autonegación y superación, sin sentido inmanente alguno: en su triple aspecto de *eidos*, *ethos* y *kalos*. Porque también y al igual que toda significación y valor, toda belleza fulgura primordialmente en la palabra, es emanación y virtud de la palabra, que es la concreción alada de la voz, y sólo puede ser intuída en los objetos en cuanto éstos son también interiormente palabras, voz pétrea, entumecido balbuceo que tarda en dejar escapar de sí su interior mensaje, autorrevelaciones aletargadas y ocultas

del verbo primordial, que deberán ser traídas a nueva luz y vida por el sopro vivificante del espíritu.

Esta dialéctica, que en cierto modo podríamos considerar directriz del ritmo del espíritu y de cuya substancia el propio espíritu se origina, la denominaremos dialéctica *anagógica*. Por anagógica debemos entender, según San Buenaventura (de los Dones del Espíritu Santo), toda aspiración o interpretación “que excite nuestra esperanza en la vida eterna”. En la dialéctica anagógica lo infinito actúa como fuerza de atracción y centro de gravitación sobre las existencias finitas, a las que levanta en vilo hacia su perfección, por la escala inmaterial del amor. En ella la fuerza de realización es esencialmente trascendente, viene de Dios y arrastra los espíritus hacia su plenitud.

¿Cómo se realiza esta comunión y unión creadora entre estos dos movimientos contrapuestos, que se caracterizan por ser al mismo tiempo uno e idéntico, es decir, por ser ambos esencialmente *amor*. Amor humano por el que el hombre se eleva hasta Dios, y amor divino por el que Dios eleva hacia sí al hombre. Epopeya cósmica, inmaterial, titánica en la que los contendores sólo pueden ser agredidos, paradójicamente, con la metralla del amor, cuyos impactos son los únicos que pueden abrir brecha en la fortaleza cerrada del corazón: del corazón humano para hacerlo arder en llamas, entre cuyas partículas incandescentes huya el espíritu ingravido hacia Dios; del corazón divino que se arrebató, funde y derrama como lluvia fecundadora sobre los eriales del alma? Este es problema que será objeto de ulteriores investigaciones.