

SER Y TRASCENDENCIA SEGUN GUSTAV SIEWERTH *

por N. A. CORONA (Buenos Aires)

H. U. von Balthasar ha calificado a Gustav Siewerth como "uno de los pensadores más universales de nuestro tiempo"¹. Esta universalidad de Siewerth no está fundada en su consagración a multitud de temas, sino, como es propio de todo metafísico, en su paciente contemplación de las infinitas y simultáneas modulaciones de la magnitud fundante de nuestro pensar, amar y obrar: el ser.

Entre las distintas consideraciones que este único y arrebatador tema ha merecido por parte de Siewerth hay una que es ciertamente central y que, por ello, es uno de los accesos más adecuados a su pensamiento². En lo que sigue se verán algunos de los pasos decisivos de esa idea central.

1. El primer paso consiste en mostrar la real diferencia del ser en las diversas cosas. Claramente hace ver Siewerth que si el ser fuera idéntico a las diversas cosas, esto es, si fuera totalmente atrapado por su diversidad, no habría ni ser ni entes. Sólo existirían cosas diversas cada una con su nombre, incomparables entre sí. Y tampoco habría un conocimiento de la realidad: sólo se daría la agrupación indiferente de cosas diversas. Y el hablar

* Este trabajo fue presentado en las "Cuartas Jornadas Nacionales de Filosofía", celebradas en Vaquerías-Valle Hermoso (Córdoba), del 20 al 22 de noviembre de 1980. Para la presente publicación sólo se han introducido algunas modificaciones en las notas.

¹ Citado por M. Cabada Castro en *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1971, p. 15. G. Siewerth († 1963) ha intentado, desde la metafísica clásica, un diálogo en profundidad con el pensamiento moderno, en especial con Hegel y Heidegger. En esta fructífera labor se halla en la primera línea, junto con pensadores como Maréchal, Rahner, Lotz, Welte, M. Müller y otros que han logrado revitalizar y hacer contemporáneamente vigentes los grandes planteos filosóficos clásicos. Sobre Siewerth pueden consultarse, como exposiciones generales, M. Cabada Castro, *op cit.*; Franz Pöggeler (Herausg.), *Innerlichkeit und Erziehung*, Herder, 1964.

² Se sigue aquí la línea expositiva de la obra *Das Sein als Gleichnis Gottes*. El tema, por ser central, se halla en distintos textos de Siewerth, pero en la obra citada logra una claridad que no se encuentra en otros lugares. Lo que aquí se expone es lo medular del tema en cuestión. En *Das Sein als ...* la cuestión es desarrollada en varias articulaciones ulteriores que aquí no se mencionan.

humano, determinado por su referencia al “es”, sería un fantasmagórico sonido vacío, sobrevolando indiferente, ajeno a todo lo real.

En efecto, la referencia de toda cosa al ser hace que colmugue con toda otra precisamente en esa proporción a su acto de ser.

El pensar y hablar humanos manifiestan esta común referencia de todas las cosas a su acto de ser, y precisamente deben a ella su especial naturaleza. El pensar humano es, gracias a ello, un discurso, esto es, un movimiento de distensión y concentración simultáneas.

Toda la diversidad de lo real queda identificada en su común referencia al ser; todos los pensamientos y todas las palabras humanas se dispersan y concentran a la vez en su referencia insoslayable a lo-que-es.

2. Si bien cada acto de ser es diferente de todo otro, la cualificación diferenciadora del acto de ser le adviene a éste de su esencia, del que cuyo acto es. Las cosas se diferencian tanto por su esencia como por su acto de ser. Pero sin duda, radicalmente se diferencian porque son como esto o aquello: de los dos momentos distintos —esencia y acto de ser— uno de ellos es fundante de la diversidad, uno cualifica al otro.

La esencia se muestra entonces como el principio diferenciador, cualificador y delimitante y así como principio de la multiplicidad. La esencia constituye a todo ente en algo determinado y a la vez por ello, en algo otro frente a todas las demás cosas.

Pero la alteridad sólo es discernible sobre el fondo de un algo común: en toda mutua delimitación brilla un principio de comunidad, de identidad: lo-que-es.

Si la esencia es principio de limitación y así de multiplicidad, debe concluirse que el ser, por sí mismo, es “actualidad pura, simple, ilimitada, realidad realizante que penetra todas las esencias limitadas y las realiza en la existencia”³.

El ser aparece como lo uno que todo lo penetra y que como tal se muestra, paradójicamente, en la multitud diferenciada de las esencias que él realiza y que así al mismo tiempo lo cualifican.

En virtud de su diferencia frente a la esencia cualificante, el ser puede reclamar para sí su consideración como tal y mostrarse entonces como indiferenciado. En otras palabras: si el ser es distinto realmente de la esencia y ésta es para él el principio de su cualificación-limitación, el ser en sí mismo debe ser entendido como ilimitado.

³ p. 33.

El ser, entregándose en cada cosa, hace patente a la vez, en virtud de la patencia de la real diferencia, la ilimitación que le es propia. El ser, a la vez que se entrega, se retira y recoge en su mismidad.

La diferencia real, en la composición, es el lugar en que el ser se entrega a lo otro y a la vez se manifiesta, retirándose, en su profundidad ilimitada.

3. El ser del ente está y se manifiesta en cada cosa singular real pero al mismo tiempo se sustrae de suyo a toda singularización y se retira en su “ilimitada, incontaminada simplicidad e indeterminación como en un insondable misterio”⁴.

Las cosas, cualificando y así limitando el ser, no pueden sin embargo absorberlo y así eliminar la diferencia. Las cosas no pueden desligarse del ser como distinto. El aparecer de las cosas es el aparecer del ser. Pensar las cosas es pensar el ser.

Pero tampoco el ser puede desligarse de las cosas. El ser puro, el ser pensado en sí mismo, “abstraído”, aparece como simple y general, como un concepto genérico. El ser ilimitado sobrevuela todas las diferencias, pero lo hace incluyéndolas —todo es desde siempre del ser— de allí que no pueda ser asimilado a ningún concepto. Pensar el ser es, de algún modo, pensar las cosas.

Según se ve, entonces, el pensamiento del ser en sí mismo hace patentes en él, extrañamente, dos momentos inseparables: el momento de lo común indiferenciado e ilimitado y el momento de la determinación múltiple, el momento de la apropiación.

Pero aún en otro sentido el ser no puede ser desligado de las cosas que son: de él no pueden excluirse las múltiples cosas como subsistentes. No se puede descargar al ser de su patencia como subsistencia palpitante, viva de las cosas.

No se puede prescindir de la patencia de subsistencia del ser, de su carácter de presencia real de lo otro a nosotros. Quien piensa “ser”, no puede detener la patencia de lo otro como presente manifestándose. No se puede pensar “es” y quedarse en el propio pensamiento. El pensamiento que piensa el ser es presencia del ser. El pensamiento del ser es del ser: pensando “es” el pensamiento es arrancado de sí mismo. Y sólo así el pensamiento es él mismo. Y si el ser es lo siempre presente en el pensar humano, el pensar humano es siempre presencia de lo otro.

De allí que el pensamiento del ser no pueda constituirse como “puro pensamiento”: quien piensa el ser está ya en las cosas, se encuentra ya en la subsistencia de las cosas.

El pensamiento del ser —el pensamiento del ser como tal—

⁴ p. 35.

es necesariamente pensamiento de las cosas y en las cosas.

De esta manera, el ser aparece siempre remitido a la subsistencia de las cosas; pero también como el fundamento de las mismas, aquello por lo cual son.

4. El ser es el ser *del ente*. El ser es —se da— esparcido en las cosas. El ser es el ser de los entes.

Si este ser fuera separado de las cosas, perdería el medio de su existencia; del mismo modo que las cosas se perderían en la nada, al sustraérseles su acto realizador.

Pero con ello se estaría ante un contrasentido: el acto realizador fundante de las cosas, aquello que es en ellas lo más real, sería en sí mismo, cuando aparece en toda su pureza, algo irreal, un mero contenido de pensamiento, “un incesante torrente hacia el vacío, el irrefrenable tránsito y descenso hacia la nada, o la permanente pérdida de sí mismo”⁵.

El ser, según se vio, arrastra al pensamiento a la afirmación de la subsistencia de las cosas, sacándolo así de sí mismo. Pero esa subsistencia, precisamente, no finca en las esencias, sino en el ser. El ser no radica en las esencias; más bien son las esencias las que, al realizarse, son fundadas en el ser. La subsistencia es del ser.

Ahora bien, “¿cómo podría no ser precisamente aquello que concede a todas las esencias el ‘es’? ¿Cómo podría, en su más pura profundidad, ser alcanzado, menos aún aniquilado por el no-ser, precisamente aquello que todo lo engloba fuera del no-ser, aquello que en el origen liga indisolublemente al pensamiento al ser en sí o subsistencia, contra la nada y la apariencia? ¿Cómo podría dejar de ser en irrefrenable desaparecer, en lugar de ser y permanecer en sí mismo? Si no es más que esta pérdida de sí ¿no debería ya haber desaparecido, puesto que los entes no lo retienen e incluyen? ¿No debería haber precipitado también a los entes —que no tienen el ser por sí— necesariamente en el abismo de su nihilidad?”⁶.

⁵ p. 37.

⁶ “Denn wie könnte das, was allen Wesen das ‘ist’ schenkt, selber nicht sein? Wie könnte das, was alles einschliesst ausser dem Nichtsein, das am Ursprung das Denken unerschütterlich gegen das Nichts und den Schein an das Insichsein oder die Subsistenz bindet, in seiner einfachsten Tiefe vom Nichtsein auch nur angerührt, geschweige denn durchnichtigt sein? Wie könnte es, statt in sich selbst zu wesen, und zu wahren, in verströmendem Verschwinden verwesen? Müsste es nicht, da die Seienden es nicht halten und einfassen, schon lange vergangen sein, wenn es nichts wäre als dieser Selbstverlust? Risse es dann nicht auch die Seienden, die das Sein nicht aus sich haben, notwendig in den Abgrund seiner Nichtigkeit?”, pp. 39-40.

5. “Del ser como tal, entonces, es necesario decir que ‘es’ y ello significa que subsiste”⁷.

Pero si el ser simplemente tal subsiste —además de darse “vertido” en las múltiples cosas— ha de ser el fundamento trascendente del que deriva todo ente. Ha de ser el fundamento que encierra en sí toda posible riqueza de ser y del que participa todo ente dado. Este fundamento entraña en sí, en la forma de lo indiferenciado, todas las diferencias de las cosas que se hacen presentes.

Este fundamento es Dios mismo, el mar del ser⁸.

6. Pero aquí surge una nueva dificultad. Este ser simplemente tal, separado y subsistente, fundamento de todo ente, es el mismo que antes se mostró como ser del ente.

En efecto, el mismo acto que da a todas las cosas, en ellas mismas, su realidad, es el que ahora se muestra, además, puro y subsistente y así como capaz de actualizar, hacer subsistir, todas las cosas haciéndose presente en ellas. Pero así se ha mostrado a la vez como fundamento trascendente de todas las cosas.

El ser simplemente tal subsiste como tal y es el mismo que se hace presente en todas las cosas dando a todas las cosas, en ellas, su realidad. Pero este ser, a la vez, es trascendente, como fundamento de todas las cosas que no se confunde con ellas ni con su ser (de ellas) y que así es, precisamente, causa del ser de las cosas.

El ser aparece entonces, a la vez, como ser del ente —en las cosas— y, subsistente, como causa del ser del ente.

El ser aparece como finito e infinito a la vez, como Dios y como actualidad de las cosas. Dios resulta así el acto informante de las cosas: sería el alma del mundo y el mundo el cuerpo de Dios.

7. No se puede identificar el ser trascendente, subsistente y puro con el ser del ente.

La solución de la contradicción entre realidad fundante que hace en las cosas que ellas sean y “nihilidad no subsistente” desemboca así, no ya en la afirmación de la subsistencia del ser del ente como ser —lo cual se ha mostrado contradictorio, pues en ese caso Dios y las cosas serían una misma realidad— sino en un *movimiento* en el mismo ser del ente, por el cual éste se abre a su fundamento.

⁷ p. 40.

⁸ No es éste el lugar de justificar detalladamente este paso de la afirmación de la subsistencia de lo ilimitado a la afirmación de su carácter de fundamento de todo lo limitado. Tampoco lo hace Siewerth. Cfr. pp. 40-41.

El ser del ente, lo que da realidad a todo en todo, no puede subsistir. De subsistir sería a la vez Dios como fundamento trascendente y la realidad de las cosas mismas.

8. Si se siguen las exigencias del ser del ente, éste se muestra simultáneamente con los rasgos de Dios y de las cosas. Se muestra como fundamento trascendente y como acto inmanente de las cosas.

La incompatibilidad de estos dos caracteres hace notar allí, en lo que se hace presente, una diferencia: el ser del ente que conduce la reflexión se muestra al final del camino como algo oscilante, como lo que entraña en sí una cierta dualidad y así una diferencia.

En rigor, con ello, como se dice, se hace patente una diferencia en la que dos se manifiestan: el ser del ente y su fundamento: el ser del ente, el fundamento del fundamento.

El fundamento último que aquí aparece es realmente diferente del ser del ente; sin embargo conviene notar que ha aparecido, se ha manifestado en una cierta identidad con el ser del ente: ambos se han hecho presentes a una en una cierta confusión.

El ser del ente y el ser-fundamento separado se muestran en una cierta unidad e identidad; y en esta unidad se discierne luego una diferencia.

Al mostrarse en sus exigencias, el ser del ente muestra con él y como él lo diferente de él.

9. ¿Qué es entonces el ser del ente? ¿Qué es este ser del ente que se ha manifestado como distinto de las esencias y del fundamento y a la vez se ha hecho presente con ambos?

Este ser se patentiza entre (zwischen) el fundamento separado y las esencias que son. Es un medio mediador (vermittelnde Mitte) entre Dios y las cosas.

“En efecto, ¿no se halla por un lado vertido en las cosas y realizado en ellas, mientras por otro lado lleva en sí rasgos del ser divino?”⁹

Las determinaciones del ser son a la vez un develamiento del fundamento divino. Por ello, debe decirse que este fundamento se muestra originariamente en el ser del ente.

Al pensamiento del ser del ente se le hace patente Dios mismo: quien piensa el ser del ente ve aquí a Dios.

El ser del ente tiene en sí mismo todos los rasgos de Dios y no es Dios. Dios no es el ser del ente.

⁹ p. 44.

10. Un modo de aclarar y ver sintéticamente todo el pensamiento de Siewerth que se ha expuesto es reinsertarlo en el contexto del pensar metafísico. Se verá así que la tesis expuesta pone de manifiesto la trama profunda de ese pensar metafísico, en su momento más radical.

La cuestión de la metafísica es el ser del ente. El ser del ente nutre, conduce, arrebatada y enceguece todo pensar humano. La metafísica no hace más que sacar a la luz ese ser del ente y, desde el fondo de toda cosa y de todo pensar, traerlo a la presencia explícita. Y con ello, además, el pensar devela su propio sentido.

La metafísica, pensando el ser del ente, piensa lo no pensado —explícitamente— de todo pensamiento y con ello trae al pensamiento —y así al hombre— a sí mismo.

El ser del ente es la cuestión de la metafísica porque es el ser del ente, en definitiva, y no el ente lo que conduce el pensar. Todos los juicios de la metafísica expresan las exigencias del ser. Es el ser el que da todo sentido, toda inteligibilidad, toda verdad. Aún las exigencias de las esencias no son tales sino por su referencia al ser.

Cuando la metafísica formula, en sus primeros juicios, las legalidades que abarcan y penetran a todo ente —y así estos juicios son juicios de todo juicio, develan a priori la trama íntima de todo juicio— no hace más que escuchar y seguir, en última instancia, la voz del ser del ente.

Así, el ser del ente, que como voz queda habla en toda cosa, en la metafísica habla con toda la voz y guía así claramente al pensar, que se pliega a sus sinuosidades.

El ser del ente es cuestión de la metafísica en cuanto que es lo que en la metafísica de distintas maneras se expresa. La metafísica es la sonoridad consciente del ser del ente.

Pero este ser del ente puede aún ser cuestión de la metafísica en otro sentido más radical.

El ser del ente es, en la metafísica, lo que, incuestionable, resuelve, como piedra de toque, toda cuestión. Pero el ser del ente termina por aparecer frágil ante el pensamiento. El mismo se hace cuestión.

Con precisión, lo que ahora es cuestión es el ente en su ser. El ente parece vacilar. Y ello porque el ser exige, de suyo, traspasar las barreras del ente. El ser se presenta en el ente pero habla más allá del ente. Se trata de una figura que se resiste a quedar encerrada en las cosas.

El ser que se ha patentizado en las cosas muestra ahora, así, un “movimiento”. Sólo el ser exige ser; no así las cosas, lo que

no es simplemente ser, el ente. Y desde aquí se abre el pensamiento a las cosas que son, que tienen ser, y al ser puro y separado que es su fundamento.

La experiencia metafísica más radical es la experiencia, en los entes, de la magnitud "ser"; pero es, sobre todo, el anoticiarse, en esta magnitud, de dos que se manifiestan: el ser de los entes y el ser del fundamento.

En la experiencia de la casualidad metafísica —de eso se trata— se hace patente el ser del ente con sus exigencias como ser, abriéndose a la vez el pensar a un otro ser-fundamento.

En la experiencia de la causalidad metafísica dos (ser del ente y ser del fundamento) se hacen presentes en uno (ser), pero de tal manera que ese uno se resuelve en los dos.

Es en el medio del ser en donde el pensamiento ha visualizado una diferencia entre dos en los que al final el mismo ser se resuelve: ser del ente y ser-fundamento del ser del ente. Lo más íntimo de los entes —el ser— se muestra a la vez como lo propio de otro diferente.

El pensar causal metafísico es precisamente el que discierne en ese medio dos y así una diferencia.

Pero entonces el ser que se manifiesta en los entes, que con su diferencia frente a las esencias anuncia un rostro propio, y así exige una consideración especial, además de estar en las cosas tiene todos los rasgos del ser-fundamento y al mismo tiempo abre hacia él como distinto de sí.

El ser del ente es así "la primera, más alta y más pura semejanza de Dios" y así un "misterio evidente"¹⁰.

"Es esencialmente un medio mediador, una corriente que mana desde Dios y que al mismo tiempo retorna a él, un puente sobre el abismo de lo infinito y de la finitud, cuya vacilante altura el espíritu no puede hollar sin ver ambos extremos en los que al puente como a él mismo les son dados apoyo y firmeza: Dios y las cosas que son".

Así, el pensamiento del ser es un puro *analogizesthai*, un develamiento de lo uno del ser en la diferencia de la semejanza o imagen..."¹¹.

por J. ASIAIN, S. J. (San Miguel)

En cierto modo puede parecer algo antinatural el que se nos mande amar. El amor es, o algo instintivo: el amor de una madre a su hijo, o pertenece a la esencia libre y personal: el amor de la pareja.

La simpatía, etapa previa —las más de las veces del amor— simplemente *está ahí*. Nadie puede imperarle a un hombre —u obligarlo— a que simpatice con otro concreto, o que éste le caiga simpático. Y sin una simpatía (sentir visceral o vitalmente con) elemental y —si cabe, por lo menos, implícita— el hombre no llega a amar realmente a otro.

Me parece fundamental tener en cuenta, desde el principio, al hacerse la pregunta de si es posible mandar a alguien que ame, la afirmación de Santo Tomás y su distinción entre amor efectivo y afectivo:

"El amor puede ser desigual de dos modos: de un modo en relación al bien que deseamos al amigo. Y en cuanto a éste amamos a todos los hombres por caridad, porque deseamos a todos el mismo bien en general, a saber, la felicidad eterna. En otra forma se dice que el amor es mayor por la mayor intensidad¹ del acto de amor. Y en este concepto no es necesario amar a todos por igual. O bien puede decirse de otra manera que el amor puede referirse a otros de dos modos: de uno, en cuanto son amados unos y otros no. Y esta desigualdad es preciso que se observe en hacer el bien, porque no podemos ser útiles a todos. Pero en la benevolencia del amor, no debe tener lugar tal desigualdad. Otra es la desigualdad, según que algunos son amados más que otros. San Agustín (*al que antes se ha referido*) no pretende excluir esta desigualdad, sino la primera, como se ve por lo que dice del hacer el bien: "Todos los hombres deben ser amados igualmente, y cuando no puedes ser útil a todos, debes atender a aquellos a quienes estás más estrechamente unido por motivo de lugar, tiempo y otras circunstancias." (Santo Tomás de Aquino: II-II. Tratado de la Caridad; Cuestión 26, artículo 6). En ese mismo lugar había afirmado ya anteriormente: Es natural: "que tengamos un afecto más intenso de caridad hacia aquellos que debemos más beneficios. Y por eso debe decirse también que

* Esta nota corresponde al primer capítulo del libro *Nosotros hemos creído en el amor*, con algunos pequeños cambios de redacción. Es sólo una hipótesis de trabajo. No pretende más que enunciar la problemática de que se nos *mande* amar y sugerir algunas pistas. El resto del libro no hace sino explanar y reflexionar sobre el mandamiento del amor en el Nuevo Testamento. En su segunda parte, necesariamente complementaria, trata del amor que Dios nos tiene. El libro se publicará próximamente en Ediciones Carlos Lohlé, Bs. As.

¹ La palabra "intensidad" del original, en estas Cuestiones sobre el amor, puede traducirse legítimamente por "afectividad", como puede verse por otros textos de las mismas.

¹⁰ pp. 46 y 49.

¹¹ pp. 47-48.